PDF ini diberikan secara gratis untuk pembelajaran, bukan untuk diperjualbelikan.
Pembelian buku original melalui:

✓ Website Penerbit ✓ Tokopedia ✓ Google Playbook

TAFSIR *MAWḌŪ'Ī* DI MESIR MODERN

(SEBUAH KAJIAN SEJARAH INTELEKTUAL)

FINAL

Dr. Miftah Khilmi Hidayatulloh, Lc., M.Hum.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113
Undang-undang No. 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta

1. **Setiap Orang** yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

TAFSIR *MAWḌŪ'Ī* DI MESIR MODERN

(SEBUAH KAJIAN SEJARAH INTELEKTUAL)

Dr. Miftah Khilmi Hidayatulloh, Lc., M.Hum.

Affinity
PUBLISHER

TAFSIR *MAWḌŪ'Ī* DI MESIR MODERN (SEBUAH KAJIAN SEJARAH INTELEKTUAL)

Penulis:
Dr. Miftah Khilmi Hidayatulloh, Lc., M.Hum.

All rights reserved
Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
Hak Penerbitan pada © Affinity Publisher
Hakcipta isi Buku © 2025 Pada Penulis
ISBN: 978-623-10-8472-9

Editor:
Herianto, S.E.Sy
Nurbaiti, M.Pd

Tata Letak Isi:
Fadila Elma

Desain Cover:
Ahmed Mubarrak, M.E

xii + 330 hlm: 15.5 x 23 cm
Cetakan Pertama, Maret 2025

Penerbit:
CV. Affinity Publisher
Vila Mas Indah, Blok A8 No. 49
Perwira, Bekasi Utara, Kota Bekasi
www.penerbitaffinity.id
penerbitaffinity@gmail.com
0851-7446-8559

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

Arab		Latin
أ	=	a
ب	=	b
ت	=	t
ث	=	th
ج	=	J
ح	=	ḥ
خ	=	kh
د	=	d
ذ	=	dh
ر	=	r
ز	=	z
س	=	s
ش	=	sh
ص	=	ṣ
ض	=	ḍ

Arab		Latin
ط	=	ṭ
ظ	=	ẓ
ع	=	‘
غ	=	gh
ف	=	f
ق	=	q
ك	=	k
ل	=	l
م	=	m
ن	=	n
ه	=	h
و	=	w
ء	=	’
ي	=	y

B. Vokal

Seperti halnya bahasa Indonesia, vokal dalam bahasa Arab meliputi: vokal tunggal [monoftong] dan vokal rangkap [diftong].

a. Vokal Tunggal (Monoftong)

Tanda	Nama	Huruf Latin
ـَ	*fatḥah*	a
ـِ	*kasrah*	i
ـُ	*ḍammah*	u

b. Vokal Rangkap (Diftong)

Tanda dan Huruf	Nama	Huruf Latin
ـَي	*fatḥah* dan *ya'*	ay
ـَو	*fathah* dan *wawu*	Aw

Contoh: خَيْرٌ : *khayr* فَوْرٌ : *fawr*

C. Maddah

Tanda dan Huruf	Nama	Huruf Latin
ـَا / ـَى	*fatḥah* dan *alif layyinah*	ā
ـِي	*Kasrah* dan *ya'*	ī
ـُو	*ḍammah*	ū

D. Ta' Marbūṭah

Ta' Marbūṭah pada akhir kalimat ditulis dengan huruf "h", sedangkan *ta' marbūṭah* yang bersambung dengan kata lain ditulis dengan huruf "t". Contoh:

هَذِهِ مَدْرَسَةٌ : *hādhihi madrasa**h***

كَلِمَةُ اللهِ : *kalimatullāh*

E. Shaddah

Shaddah atau *tashdīd*, dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang ber-*shaddah* tersebut. Contoh:

قَدَّرَ : *qaddar*

لَيِّنٌ : *layyin*

F. Kata Sandang

Semua kata sandang "الـ" dilambangkan dengan "al" baik diikuti huruf *shamsiyyah* maupun diikuti huruf *qamariyyah*. Contoh:

الشَّمْسُ : *al-shams*

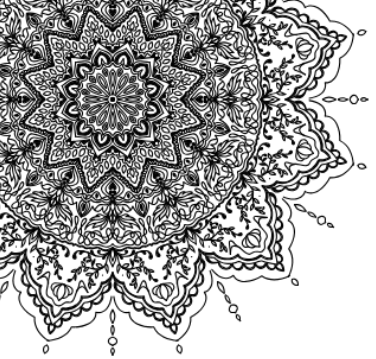
الْقَمَرُ : *al-qamar*

G. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata-kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia, masuk dalam KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) atau nama orang, seperti kata "اللهُ" (Allah), "الْقُرْآنُ" (Al-Qur'an), "رَسُوْلُ اللهِ" (Rasulullah), "عُثْمَانُ ابْنُ عَفَّانٍ" (Usman bin Affan), kecuali menghadirkannya konteks aslinya dan dengan pertimbangan konsistensi dalam penulisan.

H. Daftar Singkatan

H = Tahun Hijriyah
M = Tahun Masehi
No. = Nomor
Q.S. = Al-Qur'an Surat
Saw. = *Ṣallā Allāhu 'alayhi wa sallam*
Swt. = *Subhānahu wa ta'ālā*
Terj. = Terjemahan
w. = wafat



PRAKATA PENULIS

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Subhanahu wa Ta'ala, yang telah melimpahkan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Shallallahu 'Alaihi wa Sallam, sang pembawa risalah Islam yang menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia.

Buku yang berjudul **"Tafsir Mawḍū'ī di Mesir Modern (Sebuah Kajian Sejarah Intelektual)"** ini hadir sebagai upaya untuk mengkaji perkembangan metode tafsir tematik (tafsir mawḍū'ī) dalam konteks sejarah intelektual di Mesir modern. Mesir, sebagai salah satu pusat peradaban Islam, memiliki peran penting dalam perkembangan ilmu tafsir, khususnya dalam merespons tantangan modernitas. Melalui pendekatan sejarah intelektual, buku ini berusaha menelusuri akar-akar pemikiran, tokoh-tokoh yang berpengaruh, serta dinamika yang melatarbelakangi muncul dan berkembangnya tafsir mawḍū'ī di negeri tersebut.

Penulisan buku ini tidak lepas dari motivasi untuk memberikan kontribusi keilmuan dalam bidang studi Al-Qur'an, khususnya bagi para akademisi, peneliti, dan peminat kajian tafsir. Penulis berharap, buku ini dapat menjadi referensi yang bermanfaat untuk memahami bagaimana tafsir *mawḍū'ī* berkembang sebagai sebuah metode yang relevan dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer, sekaligus menjaga kesinambungan tradisi keilmuan Islam.

Di era digital seperti sekarang, di mana informasi dapat diakses dengan cepat dan mudah, penulis berusaha melengkapi kajian ini dengan memanfaatkan sumber-sumber digital yang relevan. Hal ini dilakukan untuk memastikan bahwa pembahasan dalam buku ini tetap aktual dan dapat menjawab kebutuhan pembaca di tengah perkembangan teknologi informasi.

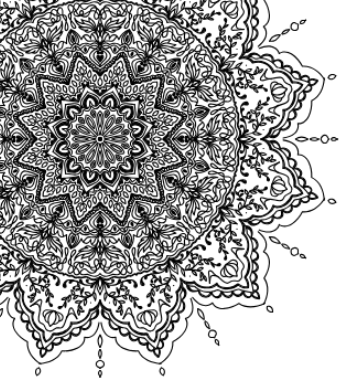
Penulis menyadari bahwa buku ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun dari para pembaca sangat penulis harapkan untuk perbaikan di masa mendatang. Penulis juga memohon maaf jika terdapat kekurangan atau kesalahan dalam penulisan buku ini.

Akhir kata, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dan mendukung proses penyusunan buku ini, terutama kepada keluarga, dosen pembimbing, rekan-rekan sejawat, serta penerbit yang telah memberikan kesempatan untuk menerbitkan karya ini.

Semoga buku ini dapat memberikan manfaat dan menjadi amal jariyah bagi penulis dan semua pihak yang terlibat.

Wallahu muwaffiq ilā aqwam al-ṭarīq.

Salam Hormat
Dr. Miftah Khilmi Hidayatulloh, Lc., M.Hum.



PENGANTAR PENERBIT

Dengan penuh rasa syukur dan kebanggaan, kami dari CV. Affinity Publisher mempersembahkan buku berjudul **"Tafsir Mawḍū'ī di Mesir Modern (Sebuah Kajian Sejarah Intelektual)"** kepada para pembaca. Buku ini merupakan hasil karya yang mendalam dan penuh dedikasi dari penulis, yang telah mengkaji secara serius perkembangan metode tafsir tematik (tafsir *mawḍū'ī*) dalam konteks sejarah intelektual di Mesir modern.

Sebagai penerbit, kami menyadari betapa pentingnya kajian-kajian keislaman yang tidak hanya mengedepankan kekayaan tradisi intelektual Islam, tetapi juga mampu merespons tantangan zaman. Buku ini hadir sebagai upaya untuk mengisi ruang tersebut, dengan menyajikan analisis yang komprehensif tentang bagaimana tafsir mawḍū'ī berkembang di Mesir, sebuah negeri yang dikenal sebagai pusat peradaban dan keilmuan Islam.

Buku ini sangat cocok untuk berbagai kalangan pembaca, baik akademisi, peneliti, mahasiswa, maupun masyarakat umum yang tertarik dengan kajian tafsir Al-Qur'an. Bagi para akademisi dan peneliti, buku ini menyajikan kajian mendalam yang dilengkapi dengan referensi yang kaya dan analisis yang tajam. Bagi mahasiswa, buku ini dapat menjadi panduan yang berharga untuk memahami perkembangan metode tafsir tematik dalam konteks sejarah intelektual. Sementara bagi masyarakat umum, buku ini menawarkan wawasan baru yang mudah dipahami tentang bagaimana Al-Qur'an dapat diaplikasikan dalam menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

Kami berharap buku ini tidak hanya menjadi bacaan yang mencerahkan, tetapi juga menjadi koleksi berharga di perpustakaan pribadi Anda. Dengan bahasa yang jelas dan sistematis, buku ini dirancang untuk

memudahkan pembaca dalam menyerap informasi dan memahami kompleksitas tafsir *mawḍū'ī* tanpa kehilangan kedalaman analisisnya.

Kami mengucapkan terima kasih kepada penulis yang telah mempercayakan karyanya kepada kami. Ucapan terima kasih juga kami sampaikan kepada semua pihak yang telah mendukung proses penerbitan buku ini, mulai dari tim editor, hingga desainer yang telah bekerja keras untuk menghadirkan buku ini ke hadapan pembaca.

Kami menyadari bahwa tidak ada karya yang sempurna. Oleh karena itu, kami membuka diri untuk menerima masukan dan kritik yang membangun dari para pembaca demi perbaikan di masa mendatang. Semoga buku ini dapat memberikan manfaat yang luas dan menjadi amal jariyah bagi semua pihak yang terlibat.

Ayo, segera miliki buku ini dan dapatkan wawasan baru yang akan memperkaya pemahaman Anda tentang tafsir Al-Qur'an dan sejarah intelektual Islam. Buku ini tidak hanya layak dibaca, tetapi juga layak untuk dimiliki sebagai referensi penting dalam kajian keislaman.

Selamat Membaca.

Pimpinan Penerbit
Muhammad Soleh, S.Ag, M.A

FINAL

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI V
PRAKATA PENULIS VIII
PENGANTAR PENERBIT X
DAFTAR ISI XII
DAFTAR GAMBAR XIV
BAB I PENDAHULUAN 1
BAB II SEJARAH INTELEKTUAL DAN TAFSIR *MAWḌŪʿĪ* 9
A. Sejarah Intelektual dan Aplikasinya pada Gagasan Tafsir *Mawḍūʿī* 9
B. Perdebatan Akademik Seputar Gagasan Tafsir *Mawḍūʿī* .. 27
BAB III KEMUNCULAN DAN PERKEMBANGAN TAFSIR *MAWḌŪʿĪ* DI MESIR MODERN 41
A. Sejarah Global Umat Islam Abad ke-19 sampai ke-20 41
B. Periodesasi Sejarah Tafsir Al-Qur'an 47
C. Komunitas Mufasir *Mawḍūʿī* di Mesir Modern 56
D. Hubungan Para Tokoh Terkemuka Tafsir *Mawḍūʿī* 68
BAB IV STRUKTUR DAN BUDAYA TAFSIR *MAWḌŪʿĪ* DALAM *THE GREAT TEXT* 91
A. Struktur Gagasan Tafsir *Mawḍūʿī* 91
B. Kriteria Tafsir *Mawḍūʿī* Berorientasi Dakwah dan Akademis 134
C. Budaya dan Contoh-contoh Tafsir *Mawḍūʿī* 136
BAB V FAKTOR INTERNAL DAN EKSTERNAL YANG MEMPENGARUHI PERKEMBANGAN TAFSIR *MAWḌŪʿĪ* 193
A. Maksud Para Tokoh Tafsir *Mawḍūʿī* untuk Menegaskan atau Mengenyampingkan Kemukjizatan Al-Qur'an 193
B. Kondisi yang Mendorong Lahirnya Gagasan Metode Tafsir *Mawḍūʿī* 209

BAB VI KONTINUITAS GAGASAN DAN PENGARUH TAFSIR *MAWḌŪ ʿĪ* PADA PARADIGMA MASYARAKAT TAFSIR 225
A. Hubungan Gagasan dalam Korpus Tafsir *Mawḍū ʿi*..... 225
B. Paradigma Masyarakat Tafsir Sebelum Gagasan Tafsir *Mawḍū ʿī* 292
C. Paradigma Masyarakat Tafsir Pasca Gagasan Tafsir *Mawḍū ʿī*..... 301
BAB VII PENUTUP..... 311
A. Kesimpulan..... 311
DAFTAR PUSTAKA..... 313
GLOSARIUM..... 326
INDEKS 331
PROFIL PENULIS 332

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1. Struktur Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*..... 134
Gambar 2. Budaya Penafsiran dalam Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*..... 144
Gambar 3. Maksud Menegaskan Kemukjizatan Al-Qur'an..... 205
Gambar 4. Maksud Penafsiran *Mawḍū'ī* Khūlī dan Ḥanafi 209
Gambar 5. Motivasi Penafsiran Para Tokoh 222
Gambar 6. Ringkasan Gagasan Tafsir Mawḍū'ī..... 272
Gambar 7. Ringkasan Kontinuitas Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī* (Dakwah)274
Gambar 8. Sintesis-Dialektika Tafsir *Mawḍū'ī* (Akademis)..... 275
Gambar 9. Persamaan dan Perpotongan Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*..... 277
Gambar 10. Paradigma Mufasir Pra dan Pasca Tafsir *Mawḍū'ī*..... 309

BAB I
PENDAHULUAN

Metode tafsir *mawḍū'ī* dalam bahasa arab disebut *manhaj al-tafsīr al-mawḍū'ī* (مَنْهَجُ التَّفْسِيْرِ الْمَوْضُوْعِيِّ). Frase ini terdiri dari tiga kata, manhaj (مَنْهَجٌ), tafsir (تَفْسِيْرٌ), dan mawdui (مَوْضُوْعِيٌّ). *Manhaj* berasal dari kata *nahaja – yanhaju* (نَهَجَ – يَنْهَجُ) yang berarti menjelaskan (*abānahu* atau *awdhāḥahu*).[1] Kata *manhaj* (مَنْهَجٌ), *minhaj* (مِنْهَجٌ), atau *minhāj* (مِنْهَاجٌ) memiliki satu arti, yaitu *al-ṭarīq al-wāḍiḥ* (الطَرِيْقُ الْوَاضِحُ), yaitu jalan yang jelas.[2] *Tafsīr* (تَفْسِيْرٌ) berarti penjelasan (الإِيْضَاحُ), komentar (الشَرْحُ/ التَّعْلِيْقُ), keterangan (الْبَيَانُ),[3] takwil (التَّأْوِيْلُ),[4] dan menyingkap (الكَشْفُ).[5] Ibn Manẓūr memaknai tafsir adalah menyingkap makna yang dimaksud dari kata yang samar/ tidak jelas (كَشْفُ الْمُرَادِ عَنِ اللَّفْظِ الْمُشْكِلِ).[6] *Mawḍū'* (مَوْضُوْعٌ) berarti masalah (الْمَسْئَلَةُ), pokok pembicaraan (مَدَارُ الْكَلَامِ),[7] judul pembahasan, topik,

[1] Di Munawir disebutkan *nahaja-yanhiju* sedangkan di *Munjid* disebutkan *nahaja-yanhaju*. Ali Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir*, ed. 2 (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 1467; Louis Ma'louf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, ed. 18 (Beirut, Libanon: Al-Mathba'ah al-Katsūlīkiyyah, 1956), h. 841.

[2] Ma'louf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, h. 841.

[3] Munawir, *Kamus Al-Munawir*, h. 1055.

[4] Ali dan Muhdlor, *Kamus Krapyak Al-Ashri*, h. 533.

[5] Ma'louf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, h. 583.

[6] M. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 3 ed. (Beirut: Dar Sadir, 1996), Jilid. 5, h. 55.

[7] Munawir, *Kamus Al-Munawir*, h. 1565.

dan tema.[8] *Yā' al-nasb* (يَاءُ النِّسْبِ) menunjukkan penyandaran sifat terhadap kata *mawḍū'* (مَوْضُوْعٌ),[9] sehingga dapat dimaknai "yang bersifat *mawḍū'*". Pembahasan tiga kata diatas mengarah pada satu titik kesimpulan bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* adalah suatu cara, prosedur atau pendekatan yang jelas dan bersifat tematik untuk menjelaskan atau menyingkap kandungan Al-Qur'an.

Jika kata "bersifat tematik" dimaknai dua model, yakni berangkat dari sebuah tema atau menggali sebuah tema, maka definisi di atas linear dengan klasifikasi metode tafsir *mawḍū'ī* yang ditawarkan Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī (1912-1991 M). Metode pertama, seorang mufasir *mawḍū'ī* meneliti sebuah tema dengan mengkompilasi dan menganalisis ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut (berangkat dari sebuah tema). Metode pertama ini disebut *al-tafsīr al-mawḍū'ī li Al-Qur'ān*. Metode kedua, seorang mufasir *mawḍū'ī* meneliti ayat-ayat dalam sebuah surat untuk menemukan hubungan korelatif antar ayat yang membangun sebuah tema besar atas surat tersebut (menggali sebuah tema). Model kedua ini disebut *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah*.[10]

Shihab menyebut bahwa Aḥmad Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) adalah ulama yang pertama kali mencetuskan istilah metode tafsir *mawḍū'ī*,[11] sedangkan Farmāwī menyebut bahwa Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) adalah tokoh utama tafsir *mawḍū'ī* pada era tafsir modern.[12] Kūmī adalah dosen dan kaprodi ilmu tafsir di Universitas Al-

---

[8] Ali dan Muhdlor, *Kamus Krapyak Al-Ashri*, h. 1863.

[9] Ali Al-Jarim dan Mustafa Amin, *Al-Naḥwu Al-Wāḍiḥ fī Qawā'īd Al-Lughah Al-'Arabiyyah* (Al-Dār Al-Miṣriyyah Al-Su'ūdiyyah, n.d.), Vol. 2, 403.

[10] Rishwāni menyebut metode pertama dengan terminologi *al-tafsīr al-mawḍū'ī li Al-Qur'ān* dan metode kedua dengan istilah *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah*. Aḥmad al-Sayyid Al- Kūmī dan Muḥammad Ahmad Yusuf Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1 ed. (Kairo, 1982), h. 22–23; Samīr Abd Al-Raḥmān Al-Rishwāni, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, ed. 1 (Helb, Syiria: Dar Al-Multaqa, 2009), h. 244.

[11] Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Quraish Shihab. Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 1996), h. 114.

[12] Lihat Abdul Hay Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, ed 2. (Kairo, 1977), h. 74.

Azhar Mesir, sedangkan ‘Abduh adalah tokoh pembaharu yang mengajarkan tafsir di Masjid Al-Azhar Mesir selama 6 tahun sebelum kewafatannya.[13] Diskursus di atas linear dengan teori Iwanebel yang menyatakan bahwa asal-usul metode tafsir *mawḍū‘ī* adalah Mesir.[14]

Disertasi ini mengembangkan teori sejarah tafsir *mawḍū‘ī* yang dinyatakan oleh Farmāwī, Shihab, dan Iwanebel. Iwanebel menyatakan bahwa genealogi tafsir *mawḍū‘ī* adalah Mesir.[15] Farmāwī menyatakan bahwa ‘Abduh adalah tokoh utama tafsir *mawḍū‘ī* dan Shaltūt adalah peletak prinsip pokoknya.[16] Shihab menyatakan bahwa pencetus term tafsir *mawḍū‘ī* adalah Kūmī dan Farmāwī adalah orang yang merincikan langkah-langkahnya.[17] Ketiga teori ini saya korelasikan sehingga memunculkan kajian sejarah gagasan *tafsīr mawḍū‘ī* yang mampu menemukan *change and continuity* dalam gagasan tafsir *mawḍū‘ī* antara para tokoh tersebut.

Sejak pewacanaan dan pencetusan metode tafsir *mawḍū‘ī* di Mesir, banyak penafsir dari berbagai biografi masyarakat muslim mengaplikasikan metode ini dalam karya-karya tafsir mereka, baik dalam bentuk penulisan manuskrip secara individual, kelompok, maupun dalam bentuk manuskrip-manuskrip hasil penelitian untuk pemenuhan tugas akhir ditingkat magister dan doktoral. Contoh aplikasi tafsir *mawḍū‘ī* dapat dilihat pada *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū’ī* karya Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Tafsir Al-Mawḍū‘ī li Al-Qur’ān Al-Karīm* karya Ḥassan Ḥanafi, *Wawasan Al-Qur’an Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat* karya Muḥammad Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karya Dawam Rahardjo, *Al-Tafsīr Al-*

[13] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 5, h. 372.

[14] Fejrian Yazdajird Iwanebel, “Genealogi dan Tipologi Tafsir Maudu’i di Indonesia,” dalam *Tafsir Al-Qur’an di Nusantara* (Yogyakarta: AIAT dan Ladang Kata, 2020), h. 358.

[15] Iwanebel, “Genealogi dan Tipologi Tafsir Maudu’i di Indonesia”, h. 358.

[16] Farmāwī menyatakan bahwa ‘Abduh adalah pemimpin tafsir *mawḍū‘ī* di era modern (الزَعِيْمُ لِهَذَا اللَّوْنِ فِي عَصْرِ الْحَدِيْثِ) dan Shaltūt adalah peletak prinsip pokok tafsir mawḍū‘ī (أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ الْمَلَامِحَ الرَّئِيْسِيَّةَ لِمَنْهَجِ هَذَا التَّفْسِيْرِ). Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū’ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū’iyyah*, 74.

[17] Shihab, *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 114–115.

Mawḍū'ī oleh Universitas Internasional Madinah (جَامِعَةُ الْمَدِيْنَةِ الْعَالَمِيَّةِ), *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Mustafa Muslim dan Tim, Tafsir Al-Qur'an Tematik oleh Departemen Agama RI, *Tafsir At-Tanwir* karya Persyarikatan Muḥammadiyah, *Konsep Kufur dalam al-Qur'an* disertasi karya Harifuddin Cawidu, *Konsep Manusia Sebagai Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* disertasi karya Musa Asy'ari, *Riba Dalam al-Qur'an: Tinjauan Karakteristik* disertasi karya Muh Zuhri, *Prespektif Jender dalam al-Qur'an* disertasi karya Nasaruddin Umar, dan lain sebagainya.

Beberapa buku yang ada juga dapat memetakan kajian tafsir *mawḍū'ī*. Sāmir Abd Al-Raḥmān Rishwānī dalam *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah* membahas dan memetakan kajian tafsir *mawḍū'ī* secara kritis sehingga memunculkan beberapa istilah seperti *tafsīr mawḍū'ī li Al-Qur'ān*, *tafsīr mawḍū'ī li al-sūrah*, *mawḍū' Qur'ānī*, *mawḍū' wāqi'ī*, *tafsīr taḥlīlī mawḍū'ī*, dan lain sebagainya.[18] Muhammad Quraish Shihab dalam *Membumikan Al-Qur'an* menawarkan teori bahwa Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī adalah orang yang pertama kali mencetuskan istilah *al-tafsīr al-mawḍū'ī* sebagai sebuah metode penafsiran Al-Qur'an.[19] Islah Gusmian dalam *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* mengajukan tesis bahwa tafsir *mawḍū'ī* bukanlah metode namun hanya sistematika penyajian tematik.[20] Fejrian Yazdajird Iwanebel dalam *Genealogi dan Tipologi*

[18] Rishwānī membagi pembahasannya dalam dua bab besar, yaitu *al-tafsīr al-mawḍ'ī li Al-Qur'ān* dan *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah*. Beberapa istilah Rishwānī saya pinjam untuk menjelaskan beberapa konsep dalam tafsir *mawḍū'ī*. Sāmir Abd Al-Raḥmān Al-Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, Ed. 1 (Helb, Syria: Dar Al-Multaka, 2009), h. 40, 51, 142, 144, dan 231.

[19] Rishwānī membagi pembahasannya dalam dua bab besar, yaitu *al-tafsīr al-mawḍ'ī li Al-Qur'ān* dan *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah*. Beberapa istilah Rishwānī saya pinjam untuk menjelaskan beberapa konsep dalam tafsir *mawḍū'ī*. Sāmir Abd Al-Raḥmān Al-Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, Ed. 1 (Helb, Syria: Dar Al-Multaka, 2009), h. 40, 51, 142, 144, dan 231.

[20] Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, 1 ed., vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 291.

Tafsir Maudu'i di Indonesia menawarkan teori bahwa genealogi tafsir *mawḍū'ī* adalah Mesir.[21] Inilah beberapa gagasan pokok dari buku-buku tafsir *mawḍū'ī* terkini.

Beberapa buku yang ada juga menyinggung historiografi tafsir *mawḍū'ī*. Buku tersebut seperti: *Al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* karya Abd Sattar Fatḥ Allāh Sa'īd, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* karya Mustafa Muslim, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah* karya Abdul Hay Al-Farmāwī, dan *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah* karya Samīr Abd Al-Raḥmān Rishwānī. Peneliti juga menemukan historiografi tafsir *mawḍū'ī* menjadi bagian dari buku-buku berbahasa Indonesia, seperti: *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* karya Quraish Shihab dan *Tafsir Tematik: Konsep Alat Bantu dan Contoh Penerapannya* karya Su'aib H. Muḥammad, *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara* karya Fejrian Yazdajird Iwanebel, dkk.[22]

Ada banyak sisi historis tafsir *mawḍū'ī* yang dapat diteliti, seperti: genealogi, pertumbuhan dan perkembangan, sejarah aplikasi metode, sejarah intelektual, dan lain sebagainya. Rata-rata historiografi yang ada pada buku-buku tafsir *mawḍū'ī* mengkaji masalah pertumbuhan dan perkembangannya. Contoh penulisan sejarah pertumbuhan dan perkembangan tafsir *mawḍū'ī* dapat dilihat pada buku Kūmī, Farmāwī, Sattar, dan Mustafa — keempatnya merupakan agen tafsir *mawḍū'ī* Universitas Al-Azhar Mesir. Historiografi yang mereka lakukan dimulai dengan klaim bahwa benih tafsir *mawḍū'ī* sudah ada sejak zaman Rasulullah SAW, dibuktikan dengan dalil-dalil tafsir *Al-Qur'ān bi Al-*

[21] Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Genealogi dan Tipologi Tafsir Maudu'i di Indonesia," dalam *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara* (Yogyakarta: AIAT dan Ladang Kata, 2020), h. 358.

[22] Buku ini adalah kumpulan artikel beberapa dosen dan mahasiswa yang dieditori oleh Ahmad Baidowi. Salah satu artikel yang fokus pada Historisitas tafsir mawḍū'ī adalah Genealogi dan Tipologi Tafsir Mawḍū'ī di Indonesia karya Fejrian Yazdajird Iwanebel. Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Genealogi dan Tipologi Tafsir Maudu'i di Indonesia," dalam *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara* (Yogyakarta: AIAT dan Ladang Kata, 2020), h. 353–386.

Qur'ān yang dilakukan oleh Rasulullah SAW.[23] Namun, mereka juga menyatakan bahwa tafsir *mawḍū'ī* sebagai sebuah metode penafsiran adalah sesuatu hal yang baru.[24] Pewacana awalnya adalah 'Abduh, kemudian dilanjutkan oleh muridnya,[25] Shaltūt[26] dan dicetuskan oleh Kūmī.[27]

Iwanebel menulis historiografi tafsir *mawḍū'ī* dari sisi yang berbeda dengan peneliti lainnya. Beliau membidik genealogi tafsir *mawḍū'ī* yang berkembang di Indonesia. Penelitian beliau menunjukkan bahwa asal-usul

---

[23] Kūmī dan Qasim, Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm, h. 20. Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 54; Muṣṭafa Muslim, *Mabāhits fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 3 ed. (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), h. 17; Abd al-Sattār Fatḥullāh Sa'īd, *Al-Madkhal Ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1991), h. 28.

[24] Kūmī menyatakan, "*Model pembahasan itu baru dalam hal langkah-langkah dan fokus kajiannya*" (وَذَلِكَ النَّوْعُ مِنْ الْبَحْثِ حَدِيْثٌ فِي سُلُوْكِهِ جَدِيْدٌ فِي مَوْضُوْعِهِ). Farmāwī menyatakan, "*Ini adalah metode baru di fakultas Ushuluddin*" (وَهُوَ مَنْهَجٌ جَدِيْدٌ لِكُلِيَّةِ أُصُوْلِ الدِّيْنِ) atau di halaman lain "*Metode tafsir ini tidak tampak kecuali di tangan Prof. Dr. Ahmad Sayyid Al-Kūmī*" (هَذَا المَنْهَجُ مِنَ التَّفْسِيْرِ فَلَمْ يَتَّضِحْ ذَلِكَ إِلَّا فِي قَرِيْبٍ عَلَى يَدِ أُسْتَاذِنَا الجَلِيْلِ فَضِيْلَةِ الْأُسْتَاذِ الدُّكْتُوْرِ أَحْمَدَ السَّيِّدِ الْكُوْمِي). Muṣṭafa Muslim mengomentari tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*, "*Corak tafsir mawḍū'ī yang seperti ini belum pernah terjamah oleh para mufasir zaman dulu*" (لَمْ يَظْفَرْ هَذَا اللَّوْنُ مِنَ التَّفْسِيْرِ الموْضُوْعِي بِعِنَايَةِ المفَسِّرِيْنَ الْقُدَمَاءِ). Sattar menyatakan, "*Ini adalah manhaj baru dalam studi tafsir dan Al-Qur'an*" (هَذَا مَنْهَجٌ جَدِيْدٌ عَلَى الدِّرَاسَاتِ التَّفْسِيْرِيَّةِ وَالْقُرْآنِيَّةِ) Lih. Muḥammad al- Ghazali, *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, ed. 4 (Kairo: Dar Al Syuruq, 2000), h. 5. Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān…*, h. 6; Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*, h. 61 & 63; Muṣṭafa Muslim, *Mabāhits fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 3 ed. (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), h. 29; Abd al-Sattār Fatḥullāh Sa'īd, *Al-Madkhal Ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1991), h. 33.

[25] Murid Intelektual. Hājir Muḥammad Ahmad Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr" (Universitas Khourtoum, 2004), h. 234.

[26] Farmāwī membahasakan bahwa 'Abduh adalah pemimpin tafsir mawḍū'ī di era tafsir modern (*al-zā'īm li hādza al-lawn fī al-'aṣri al-ḥadīth*) dan Syaltut adalah orang yang pertama kali meletakkan pandangan pokok terkait metode penafsiran ini (*awwalu man waḍa'a al-malāmiḥ al-ra'īsiyyah li manhaj hādza al-tafsīr*). Abd Al-Ḥay Al- Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, ed. 2 (Kairo, 1977), h. 74.

[27] Berdasarkan pernyataan Quraish Shihab pada buku membumikan Al-Qur'an. Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 114.

tafsir *mawḍū'ī* yang bertebaran di Indonesia itu berasal dari Mesir.[28] Ada beberapa tokoh yang beliau sebutkan, seperti: 'Abduh, Riḍā, Kūmī, Farmāwī dan lainnya.

Namun, dari sekian penelitian di atas, historisitas gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang menghubungkan antar satu tokoh dengan tokoh yang lain belum menjadi fokus kajian para peneliti. Mereka memunculkan kajian historis sekedar sebagai pengantar atau tambahan dalam penelitian mereka.[29] Hal ini menyebabkan kurangnya usaha para peneliti untuk menarasikan dan mengkronologikan perkembangan gagasan tafsir *mawḍū'ī* secara utuh berdasarkan pada fakta-fakta sejarah yang valid dan akurat.

Penulisan buku ini secara spesifik mengkaji lebih dalam bagaimana sejarah gagasan tafsir *mawḍū'ī* di Mesir itu tumbuh dan berkembang

FINAL

[28] Penulis menemukan disertasi berjudul *Metode Tafsir Maudhū'ī Bāqir Al-Shadr* karya Lilik Ummi Kaltsum dan buku berjudul *Pemahaman Tematik Al-Qur'an Menurut Fazlur Rahman* karya Sa'dullah Assa'idi. Dua karya tersebut menunjukkan bahwa tafsir mawḍū'ī yang tersebar di Indonesia tidak hanya merupakan pengaruh dari Mesir saja. Namun demikian, teori Mustaqim yang menyatakan bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* adalah bagian dari metode aliran modern-kontemporer (Abad 18-21 M) dan teori Farmāwī yang menyatakan bahwa 'Abduh, tokoh pembaharu di era modern dari Mesir, adalah tokoh utama tafsir *mawḍū'ī* menguatkan teori iwanebel bahwa genealogi tafsir *mawḍū'ī* adalah Mesir. Iwanebel, "Genealogi dan Tipologi Tafsir Maudu'i di Indonesia," h. 358; Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*, ed. 3 (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. 170; Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, h. 74.

[29] Irfan Helmy mengkaji sejarah tafsir *mawḍū'ī* lebih detil dari literatur lainnya dalam artikel *Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an (Telaah Historis-Metodologis Tafsir Maudhu'iy)*. Kajiannya fokus pada teori kesatuan tema dalam tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Uraian sejarahnya sama dengan yang disampaikan Kūmī, Farmāwī, Sattar, dan Muslim bahwa benih tafsir *mawḍū'ī* sudah ada sejak zaman Rasulullah Saw, sehingga metode ini bukan sesuatu yang baru. Namun, jika kita cermati dalam buku Kūmī, Farmāwī, Sattar, dan Muslim, mereka juga menyatakan bahwa tafsir *mawḍū'ī* adalah sesuatu yang baru. Disertasi ini fokus mengkaji tafsir *mawḍū'ī* yang memiliki kebaruan tersebut, yang disebut Farmāwī sebagai tafsir *mawḍū'ī* di era modern dengan tokoh utamanya 'Abduh. Muḥammad Irfan Helmy, "Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an (Telaah Historis-Metodologis Tafsir Maudhu'iy)," *Ilmu Ushuluddin* 19, no. 2 (2020): h. 174–176.

melalui para tokohnya. Penelusuran yang telah saya lakukan menunjukkan ada beberapa tokoh tafsir *mawḍū'ī* yang mewacanakan, merumuskan dasarnya, mencetuskan istilahnya, dan mengembangkan metodenya yang akan diuraikan pada bab selanjutnya. Peneliti mengurai sejarah pemikiran tafsir *mawḍū'ī* di Mesir melalui para tokoh terkemuka dalam bidang ini. Ada 6 poin penting yang akan dikaji, yaitu struktur (*structure*) atau model pemaparan gagasan (*modes of discourse*), budaya (*culture*), maksud penulis (*intentions*), dorongan/ motivasi (*motivation*), korpus (*corpus*) dan masyarakat (*society*).[30] Enam poin ini adalah konteks yang ditawarkan Dominick LaCapra dalam sebuah penelitian sejarah intelektual.

Berdasarkan uraian di atas, penulis melihat bahwa buku ini merupakan kajian yang penting. Urgensi ini terlihat bagaimana gagasan tafsir *mawḍū'ī* itu dapat dipahami secara autentik melalui pemikiran tokoh-tokoh terkemuka di bidangnya. Oleh karenanya, penulis membedah salah satu sisi historis tafsir *mawḍū'ī* dengan menggunakan teori sejarah intelektual dengan judul ***Tafsir Mawḍū'ī di Mesir Modern (Sebuah Kajian Sejarah Intelektual)***.

[30] Dominick Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory XIX*, no. 3 (1980): h. 254.

BAB II

SEJARAH INTELEKTUAL DAN TAFSIR *MAWḌŪʿĪ*

Bagian ini menyajikan kerangka teori yang menjadi landasan konseptual dan metodologis penulisan buku ini, dengan fokus pada sejarah intelektual sebagai metode utama. Sejarah intelektual dipilih karena relevansinya dalam mengkaji perkembangan gagasan tafsir *mawḍūʿī*, disertai dengan definisi operasional yang jelas tekait konsep sejarah intelektual dan tafsir *mawḍūʿī*. Selain itu, bagian ini juga membahas perdebatan akademik terkait gagasan tersebut, memberikan perspektif kritis sehingga memperkaya analisis. Metode sejarah intelektual LaCapra digunakan dan diuraikan secara sistematis untuk menunjukkan penerapannya dalam meneliti sejarah gagasan tafsir *mawḍūʿī*, sehingga memberikan kejelasan dan kedalaman dalam kajian ini.

A. Sejarah Intelektual dan Aplikasinya pada Gagasan Tafsir *Mawḍūʿī*

1. Sejarah Intelektual

Secara etimologi, *intellectual history* berasal dari dua kata, yaitu *intellectual* dari bahasa latin *intellectus* bermakna kemampuan berpikir secara rasional atau pemahaman mendalam terhadap ide-ide,[31] dan *history*

[31] *Intellectus* memiliki arti (1) *The action of recognizing or discerning (with the senses)* (tindakan mengenali atau membedakan melalui indra); (2) *The action of understanding or comprehending, comprehension* (tindakan memahami atau menangkap makna, pemahaman); (3) *The faculty of comprehension, understanding, intellect* (kapasitas bawaan untuk memahami, pengertian,

dari bahasa Yunani *historia*, yang berarti penyelidikan atau pengetahuan tentang peristiwa masa lalu.[32] Kombinasi ini menjadikan *intellectual history* sebagai studi yang berfokus pada perkembangan pemikiran dalam konteks sejarah. Secara terminologis, sejarah intelektual adalah disiplin yang memadukan proses pencarian kritis terhadap ide-ide masa lalu dengan pendekatan dialogis dan historis, [33] yang tidak hanya mendokumentasikan fakta tetapi juga mempertahankan keterkaitan reflektif dengan kesejarahan kita tanpa terjebak pada perspektif historisisme atau presenteisme.[34]

Frasa sejarah intelektual (*intellectual*[35] *history*) pertama kali[36] dikenalkan oleh James Harvey Robinson (1863-1936 M). Beliau adalah

---

kecerdasan); (4) *Understanding or agreement between two persons* (pemahaman atau kesepahaman antara dua orang); (5) *Signification, meaning, sense* (makna, arti, maksud). P.G.W. Glare, ed., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), h. 935.

[32] *Historia* bermakna (1) *Investigation, inquiry, research* (penyelidikan atau penelitian); (2) *A written account of past events* (catatan tertulis mengenai peristiwa masa lalu); (3) *The recorded knowledge of past events* (Pengetahuan yang tercatat tentang peristiwa masa lalu); (4) *A story, narrative* (sebuah cerita, narasi); dll. P.G.W. Glare, ed., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1968), h. 799.

[33] Pendekatan dialogis memungkinkan kita untuk menghubungkan ide masa lalu dengan masa kini secara kritis, sedangkan pendekatan historis menjaga agar pemahaman kita tetap terkait dengan konteks asli gagasan tersebut. Keduanya menjaga keseimbangan antara menghormati konteks historis dan membuka ruang untuk refleksi dan relevansi kontemporer.

[34] Hal ini sebagaimana pernyataan LaCapra, "*It defines intellectual history more as a process of inquiry than as a set of methodological rules or merely a collection of information about the past…*" Dominick Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory XIX*, no. 3 (1980): h. 275

[35] Kata intellectual mulai umum digunakan pada pertemuan Dreyfus di Prancis tahun 1894 – 1906 M. Pada saat itu, seorang novelis bernama Emile Zola menulis surat terbuka yang kontroversial dan bernuansa politik. Artikel ini menyebabkan kerusuhan ditengah-tengah mayarakat. Oleh karenanya, Zola ditangkap dengan tuduhan sebagai "*intellectual*". Cambridge University, *The Cambridge Dictionary of Sociology*, ed. Bryan S. Turner *et al*. (New York: Cambridge University Press, 2006), h. 302.

[36] Nyong Eka Teguh Iman Santosa, *Sejarah Intelektual: Sebuah Pengantar* (Sidoarjo: Uru Anna Books, 2014), h. 1.

seorang guru besar di bidang sejarah pada Universitas Columbia.[37] Salah satu karya monumental beliau adalah *An Introduction to the History of Western Europe* yang ditulis pada tahun 1902 M. Dua tahun berikutnya, tahun 1904 M, beliau mengajarkan mata kuliah yang menyinggung sejarah eropa dan sejarah intelektual sekaligus. Nama mata kuliah tersebut adalah *The Intellectual History of Western Europe*.[38]

Sejarah intelektual dalam buku di atas tampak sebagai sebuah metode untuk memaparkan objek kajian. Robinson membawakan sejarah eropa dengan menghilangkan banyak nama tokoh dan konflik diantara mereka yang biasanya disebutkan dalam teks buku sejarah. Bagian buku tersebut lebih banyak diisi dengan tiga hal. Pertama, lembaga-lembaga yang hidup di Eropa selama berabad-abad, seperti gereja misalnya. Kedua, kehidupan dan karya beberapa orang yang sangat penting dalam berbagai bidang kehidupan manusia, seperti Gregory the Great, Charlemagne, Abelard, St. Francis, Petrarch, Luther, Erasmus, Voltaire, Napoleon, dan Bismarck. Ketiga, cakupan buku tersebut tidak hanya berputar pada masalah politik saja, namun juga menguraikan masalah ekonomi, intelektual, dan artistik dalam satu narasi yang integral.[39]

Pada tahun 1936, Arthur Oncken Lovejoy (1873 – 1962 M) menawarkan istilah *history of ideas* (sejarah ide)[40] melalui bukunya yang berjudul *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Buku ini berisi perkuliahan William James yang disampaikan di Harvard University pada tahun 1929 M. Materi perkuliahan ini disampaikan

---

[37] James Harvey Robinson, *An Introduction to the History of Western Europe*, 2 ed. (Boston: Ginn & Company Publisher, 1903), h. 1.

[38] Felix Gilbert, "Intellectual History: Its Aims and Methods," *Daedalus 100*, no. 1 (1971): h. 80.

[39] Robinson, *An Introduction to the History of Western Europe*, h. iii–iv.

[40] Lovejoy membuat klaim terkait kosakata ini, "The phrase which I have taken for the title was long one of the most famous in the vocabulary of Occidental philosophy, science, and reflective poetry" (Kosakata yang saya ambil ini telah lama menjadi kosakata yang paling terkenal dalam kamus filsafat barat, sains dan puisi reflektif. Arthur Oncken Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, 22 ed. (Cambridge: Harvard University Press, 1936), h. vii.

kembali oleh Lovejoy pada tahun 1932 – 1933 M pada Universitas yang sama.[41]

Metodologi *history of ideas* dijelaskan pada bagian pendahuluan buku di atas dengan judul *Introduction: The Study of The History of Ideas*. Lovejoy memandang sejarah ide adalah sebuah bangunan yang sangat kompleks dengan kandungan beragam elemen yang disebut *unit-ideas* (ide-ide unit). *Unit ideas* ini memunculkan fakta bahwa sebagian besar sistem ide itu orisinil dan berbeda pola.[42]

Sejarah ide berbeda dengan sejarah agama, sejarah aliran dan semacamnya. Sebagai contoh, kajian tentang sejarah Kristen akan memunculkan beragam gagasan yang berbeda di bawah nama Kristen. Dalam sejarah, orang-orang yang mengaku beragama Kristen memiliki pemahaman dan praktek yang berbeda terkait kekristenannya. Sejarah ide ingin mengkaji fakta pemahaman yang menimbulkan praktek yang berbeda tersebut bukan terma Kristen itu sendiri.[43]

Lovejoy tidak memberi definisi terkait ide yang dimaksud, namun dia mendeskripsikan beberapa jenis utamanya. *Pertama*, ide merupakan asumsi implisit atau kebiasaan bawah sadar (*unconscious mental habits*) yang beroperasi pada pemikiran individu atau sebuah generasi. Asumsi ini bisa dikatakan sebagai sebuah keyakinan alami yang tidak dapat dihindari dan tidak terungkap secara formal, namun sangat berpengaruh pada doktrin seorang filsuf atau kencederungan intelektual suatu zaman.[44] *Kedua*, ide

---

[41] Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. iii–v.

[42] Lovejoy mencontohkan ide disini dengan "philosophical doctrines". Dia menyatakan, "In dealing with the history of philosophical doctrines, for example, it cuts into the hard-and-fast individual systems and, for its own purposes, breaks them up into their component elements, into what may be called their unit- ideas." (Berurusan dengan sejarah doktrin filosofis, misalnya, ia memotong sistem individu yang kuat dan cepat dan — untuk tujuannya sendiri — memecahnya menjadi elemen-elemen komponen, ke dalam apa yang dapat disebut unit-ideas). Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. 3.

[43] Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. 6.

[44] Lovejoy menyatakan, "There are, first, implicit or incompletely explicit assumptions, or more or less unconscious mental habits, operating in the thought of an individual or a generation. It is the beliefs which are so much a matter of course that they are rather tacitly presupposed than formally expressed and argued for, the ways of thinking which seem so natural and inevitable that they are not

ini juga bisa berupa motif-dialektik (*dialectical motive*), yaitu asumsi atau kebiasaan intelektual yang sangat umum dan samar, namun mempengaruhi arah refleksi manusia hampir pada semua subjek.[45] *Ketiga*, ide adalah suatu asumsi yang dapat mempengaruhi "*metaphysical pathos*", yaitu deskripsi terhadap segala sesuatu atau karakterisasi dunia dimana seseorang berada, yang muncul berdasarkan asosiasi, empati, suasana hati, dan perasaan.[46] Keempat, ide juga bisa berupa *philosophical semantics*, yaitu pemaknaan terhadap kata-kata suci (*the sacred words*) atau frase-frase pada sebuah masa atau gerakan yang menghilangkan ambiguitas, mempengaruhi perkembangan doktrin pada suatu periode atau mempercepat transformasi sebuah gerakan.[47] Kelima, ide adalah preposisi atau prinsip yang merupakan jawaban dari pertanyaan filosofis yang secara natural

scrutinized with the eye of logical self-consciousness, that often are most decisive of the character of a philosopher's doctrine, and still oftener of the dominant intellectual tendencies of an age." Lih. Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. 7.

[45] Lovejoy menyatakan, "These endemic assumptions, these intellectual habits, are often of so general and so vague a sort that it is possible for them to influence the course of man's reflections on almost any subject. A class of ideas which is of a kindred type may be termed dialectical motives." Lih. Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. 10.

[46] Lovejoy menyatakan, "Another type of factors in the history of ideas may be described as susceptibilities to diverse kinds of metaphysical pathos. This influential cause in the determination of philosophical fashions and speculative tendencies has been so little considered that I find no recognized name for it, and have been compelled to invent one which is not, perhaps, wholly self-explanatory. 'Metaphysical pathos' is exemplified in any description of the nature of things, any characterization of the world to which one belongs, in terms which, like the words of a poem, awaken through their associations, and through a sort of empathy which they engender, a congenial mood or tone of feeling on the part of the philosopher or his readers". Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. 10–11.

[47] Lovejoy menyatakan, "Another part of his business, if he means to take cognizance of the genuinely operative factors in the larger movements of thought, is an inquiry which may be called philosophical semantics - a study of the sacred words and phrases of a period or a movement, with a view to a clearing up of their ambiguities, a listing of their various shades of meaning, and an examination of the way in which confused associations of ideas arising from these ambiguities have influenced the development of doctrines, or accelerated the insensible transformation of one fashion of thought into another, perhaps its very opposite." Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. 14.

ditanyakan oleh manusia. Preposisi atau prinsip ini memiliki afinitas[48] logis alami (*natural logical affinity*) yang secara tegas telah diakui oleh para filsuf awal eropa yang paling berpengaruh.[49]

Sejarah intelektual dan sejarah ide memiliki kesamaan sebagai keilmuan sejarah yang berfokus pada ide. Namun, keduanya memiliki perbedaan-perbedaaan. Sejarah intelektual merepresentasikan tradisi eksternalis yang kerja keilmuannya fokus pada bagian dari aktifitas manusia, sama dengan terma sejarah ekonomi, sejarah politik, dan lainnya. Sebaliknya, sejarah ide bersifat internalis[50] yang kerja keilmuannya fokus pada abstraksi[51] yang bergerak bebas menjelajahi waktu dalam pikiran manusia tertentu.[52]

---

[48] Afinitas adalah ketertarikan atau simpati yang ditandai oleh persamaan kepentingan. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan R I Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, "*Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi V*" (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016), kbbi.kemdikbud.go.id.

[49] Lovejoy menyatakan, "It consists in a single specific proposition or 'principle' expressly enunciated by the most influential of early European philosophers, together with some further propositions which are, or have been supposed to be, its corollaries. This proposition was, as we shall see, an attempted answer to a philosophical question which it was natural for man to ask which reflective thought could hardly have failed to ask, sooner or later. It proved to have a natural logical affinity for certain other principles, originally advanced in the course of reflection upon certain quite different questions, which consequently became agglutinated with it. The character of this type of ideas, and of the processes which constitute their history, need not be further described in general terms, since all that follows will illustrate it". Lovejoy, *The Great Chain of Being…*, h. 14–15.

[50] Sifat eksternal dan internal menjadi problem tersendiri yang terjadi pada teori sejarah intelektual. Lacapra menyimpulkan bahwa sifat sejarah internal atau intrinsik dapat dilihat pada karya Lovejoy, sifat sejarah eksternal atau kontekstual dapat dilihat pada karya Merle Curti, dan penggabungan dua sifat sejarah intelektual tersebut dapat dilihat pada karya Crane Brinton atau H. S. Hughes. Lacapra, "Rethinking Intellectual History …, h. 254

[51] Seperti gagasan unit-ideas Lovejoy dan structures of consciousness Ernst Cassirer yang diabstraksi dari teks, bersifat komprehensif, formal dan simbolik. Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 252.

[52] Contoh artikel yang mengaplikasikan teori sejarah ide adalah Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas karya Ernst Cassirer pada Jurnal History of Ideas. Sejarah ide bersifat elitis karena fokus pada studi tentang ide-ide tinggi (the high ideas), dari periode masa lalu, yang ada dikepala

Sejarah intelektual pada saat ini, lebih luas dikenal dan lebih dianggap merepresentasikan ilmu yang fokus pada sejarah pemikiran atau gagasan.[53] Istilah sejarah ide digunakan sebagai penekanan pada kajian sejarah tertentu yang lebih spesifik dibandingkan sejarah intelektual. Hal ini berarti bahwa sejarah ide adalah bagian dari sejarah intelektual.[54]

Sejarah intelektual dapat dibagi menjadi dua bentuk, elitis dan kontekstualis. Istilah elitis menggambarkan sejarah intelektual yang fokus pada studi tentang ide-ide tinggi (*the high ideas*) dari periode masa lalu, yaitu pemikiran para intelektual yang berpartispasi pada kaum terdidik di masanya, sehingga kajian sejarah lebih banyak menyinggung realitas ide di kepala sebagian pemikir besar. Contoh para tokoh yang menawarkan

---

para pemikir besar. Kajian ini juga bersifat internalis karena fokus pada abstraksi pemikiran yang dimiliki oleh tokoh tersebut. Contoh karya yang mengaplikasikan teori sejarah intelektual adalah The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History karya Ahmed El-Shamsy. Buku ini bercerita tentang kelahiran Hukum Islam Klasik pada abad ke-8 dan ke-9 Masehi. Pengkajiannya dimulai dengan pemaparan krisis identitas dalam diri umat islam yang berujung kepada kanonisasi hukum islam oleh Imam Al-Syafi'i. Sejarah intelektual bersifat kontekstual, dicirikan pada fokus kajiannya yang membahas realitas-realitas duniawi yang nyata baik pada ranah social, politik, ilmu pengetahuan, filsafat, pemikiran agama, literatur dan seni. Sejarah intelektual juga bersifat eksternalis yang kerja keilmuannya fokus pada bagian dari aktifitas manusia, sama dengan terma sejarah ekonomi, sejarah politik, dan lainnya. Santosa, *Sejarah Intelektual: Sebuah Pengantar*, h. 1, 2, 63, dan 64; Ernst Cassirer, "Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas," *Journal of the History of Ideas 3*, no. 2 (1942): h. 123; Ahmed El-Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*, 1 ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), h. i & 4.

[53] Hal ini terlihat seperti pada artikel *Memahami Sejarah Intelektual Isaiah Berlin (1909-1997)* yang ditulis oleh Kamaruzzaman Bustamam. Isaaiah Berlin mengangkat teori sejarah ide secara eksplisit (bukan sejarah intelektual), seperti pada karyanya: Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas, Against the Current: Essays in the History of Ideas, The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas, dan The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History. Namun, Kamaruzzaman menyebut Berlin sebagai tokoh sejarah intelektual. Kamaruzzaman Bustamam dan Ahmad Ahmad, "Memahami Sejarah Intelektual Isaiah Berlin (1909-1997)," *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (2016): h. 279.

[54] Santosa, *Sejarah Intelektual: Sebuah Pengantar*, h. 5–6.

sejarah intelektual elitis adalah Arthur O. Lovejoy — telah kita bahas di atas — dan Reinhart Koselleck.[55]

Sejarah intelektual kontekstualis mendeskripsikan realitas-realitas duniawi yang nyata. Bentuk ini tidak hanya berfokus pada realitas sosial dan politik saja, namun juga mempertimbangkan interaksi sejarawan intelektual dengan perkembangan ilmu pengetahuan, filsafat, pemikiran agama, literatur dan seni. Hal ini menyebabkan ketumpangtindihan pemahaman sejarah intelektual kontekstualis dan sejarah budaya menjadi begitu kentara. Tokoh sejarah intelektual kontekstualis adalah Quentinn Skinner, Peter Laslett, John Pocock, John Dunn, dan Mark Bevir.[56]

Reinhart Koselleck (1923 – 2006 M) disebut menjadi salah satu tokoh sejarah intelektual.[57] Beliau mengangkat istilah *social history* (sejarah sosial) dan *conceptual history* (sejarah konsep)[58] melalui artikel yang berjudul *Social History and Conceptual History* yang terbit pada tahun 1989 M.[59] Koselleck mencontohkan bahwa penelitian sejarah sosial dan sejarah konsep[60] dapat dipahami pada kasus pernikahan individu pada sebuah kerajaan. Pernikahan pada sebuah kerajaan sering sekali memiliki motif dan kontrak politik, negosiasi mas kawin, bentuk upacara tertentu, dan lain sebagainya. Ilmu sejarah dapat digunakan untuk mengkaji konsep pernikahan pada kerajaan tersebut dan merekonstruksi sejarah pernikahannya, termasuk konsekuensi konflik dan perang jika pasangan

---

[55] Riccardo Bavaj, "Intellectual History," *Docupedia-Zeitgeschichte*, last modified 2010, diakses September 21, 2021, https://docupedia.de/zg/Intellectual_History; Santosa, *Sejarah Intelektual: Sebuah Pengantar*, h. 62–64.

[56] Santosa, *Sejarah Intelektual*…, h. 63 & 64.

[57] Bavaj, "*Intellectual History*"; Santosa, *Sejarah Intelektual*…, h. 62–64.

[58] Ini menunjukkan bahwa tokoh yang memasukkan Koselleck sebagai peneliti sejarah intelektual menyatakan bahwa sejarah sosial dan sejarah konsep yang diangkat oleh Koselleck merupakan bagian dari sejarah intelektual.

[59] Reinhart Koselleck, "Social History and Conceptual History," *International Journal of Politics*, Culture, and Society 2 (1989): h. 308.

[60] Koselleck menyatakan bahwa sejarah sosial hanya dapat didiskusikan jika sumber-sumbernya dibawa untuk mengkaji bagaimana konsep objek penelitian yang dikaji, sehingga analisis dapat dilanjutkan pada bagaimana transformasi jangka panjang konsep tersebut. Koselleck, *Social History and Conceptual History* …, h. 318.

meninggal, suksesi kepemimpinan, dan lain sebagainya.[61] Contoh ini menunjukkan bahwa teori sejarah Koselleck ini tidak dapat diterapkan tanpa kasus individu tertentu.[62] Jika dihubungkan dengan klasifikasi Bavaj dan Santoso —yang memasukkan teori Koselleck dalam sejarah intelektual elitis—,[63] maka dapat diambil kesimpulan bahwa sejarah sosial dan sejarah konsep Koselleck mirip dengan sejarah ide Lovejoy yang bersifat internalis, kerja keilmuannya fokus pada abstraksi yang menjelajahi waktu dan bergerak bebas dalam pikiran manusia (individu) tertentu.[64]

Quentin Skinner (lahir 1940 M) juga disebut sebagai salah satu tokoh sejarah intelektual.[65] Dua karyanya terkait dengan teori ini adalah *Meaning and Understanding in the History of Ideas* yang terbit pada tahun 1969 dan *On Intellectual History and The History of Books* yang terbit pada tahun 2005. Dua karya ini menggambarkan perubahan kebiasaan masyarakat ilmiah dalam mengistilahkan kajian sejarah yang fokus pada gagasan atau ide. Model kajian ini banyak disebut dengan istilah sejarah ide pada tahun 1969, kemudian berubah lebih sering disebut sejarah intelektual pada tahun 2005.[66] Batasan terkait tren penyebutan istilah ini tentu harus diteliti lebih lanjut.

Skinner mengembangkan penelitian sejarah intelektual di Cambridge University yang fokus pada kajian sejarah moral dan konsep politik yang digunakan untuk mengonstruksi dan mengukur kondisi dunia kita saat ini.[67] Penelitian-penelitian semacam ini seperti yang dilakukan

FINAL

[61] Peneliti melihat — berdasarkan contoh ini — bahwa teori sejarah Koselleck bersifat sinkronik. Namun, pembahasan konsep yang dikaji — dalam hal ini konsep pernikahan — dapat bersifat diakronik.

[62] Koselleck, *Social History and Conceptual History* …, h. 319.

[63] Santosa, *Sejarah Intelektual*…, h. 62–64; Bavaj, "*Intellectual History*".

[64] Santosa, *Sejarah Intelektual*…, h. 1–2.

[65] Santosa, *Sejarah Intelektual*…, h. 63 & 64.

[66] Peneliti tidak membedakan istilah sejarah intelektual dan sejarah ide pada dua karya Skinner ini. Lihat tentang perubahan pengistilahan ini pada Santosa, *Sejarah Intelektual*…, h. 1–2 & 5–6.

[67] Sebagaimana pernyataan Skinner bahwa penelitian sejarah intelektual itu harus pada sesuatu yang besar dan berdampak. Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory* 8, no. 1 (1969): h. 35.

oleh Annabel Bret dengan tema *The Origins of Our Understanding of Rights*, Tim Hochstrasser dengan tema *The Development of Theories about Natural Law*, David Runciman dengan tema *The Character of The State*, David Armitage dengan tema *The Early- Modern Concept of Empire*, Eric Nelson dengan tema *Early-Modern Views About The Res Publica*, dan penelitian Skinner sendiri dengan tema *The Concept of Political Representation*. Ragam penelitian ini menunjukkan bahwa sejarah intelektual menerobos batas-batas berbagai disiplin keilmuan, tidak hanya sosial dan politik saja, namun juga pemikiran filsafat, sosial, moral, agama dan lain sebagainya.[68]

Ada dua poin yang menjadi perhatian Skinner dalam melaksanakan penelitian sejarah intelektual. *Pertama*, penelitian sebuah gagasan harus mempertimbangkan segala situasi di sekitar gagasan tersebut. *Kedua*, peneliti harus bisa membedakan makna sebuah istilah dengan penggunaannya oleh agen tertentu, pada waktu tertentu, dengan maksud tertentu dan untuk tujuan tertentu. Pengkajian terhadap berbagai situasi yang mempengaruhi pemahaman terhadap istilah tersebut menjadi sesuatu hal yang penting. Kita tidak hanya memahami sumber teks saja, namun juga konteks yang dapat menjelaskan teks tersebut terutama konteks sosial dan politiknya.[69]

Tokoh sejarah intelektual berikutnya adalah Dominick LaCapra (lahir 1939 M).[70] Ada tiga karya LaCapra yang dapat dijadikan rujukan teori sejarah intelektual: Rethinking Intellectual History and Reading Texts, Intellectual History and Its Ways,[71] dan Tropisms of Intellectual

---

[68] Quentin Skinner, "On Intellectual History and the History of Books," *Contributions to the History of Concepts* 3, no. 1 (2005): h. 33 & 29–30.

[69] Skinner, "*Meaning and Understanding in the History of Ideas*," h. 37–40.

[70] Dominick LaCapra adalah seorang ahli sejarah intelektual Eropa yang lahir di Amerika pada tahun 1939 M. Beliau terkenal karena karyanya dalam sejarah intelektual dan studi trauma. Beliau adalah seorang profesor emeritus yang sebelumnya menjabat sebagai Profesor Studi Humanistik Bryce dan Edith M. Bowmar di Universitas Cornell.

[71] Artikel "Intellectual History and Its Ways" karya Dominick LaCapra mendiskusikan cara-cara baru untuk mendekati sejarah intelektual, menekankan pentingnya hubungan yang dinamis antara analisis sejarah dan teori. LaCapra mengkritik pendekatan reduksionis yang terlalu menyederhanakan kompleksitas

History.[72] Dua pertama merupakan artikel di jurnal, sedangkan judul terakhir merupakan salah satu bab dari buku *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*.

LaCapra menyelesaikan problem ketumpang-tindihan pola pada metode sejarah intelektual dengan memetakannya dalam 3 model. Pertama adalah sejarah intelektual internal atau intrinsik seperti pada karya Lovejoy. Kedua adalah sejarah intelektual eksternal atau kontekstual seperti pada karya Merle Curti. Ketiga adalah sejarah intelektual sintesis antara perspektif internal dan eksternal seperti pada karya Crane Brinton dan H.S. Hughes.[73] Para penggagas sejarah intelektual sering menggunakan istilah-istilah lain seperti sejarah ide (*history of ideas*), sejarah konsep (*history of concept*), sejarah sosial (*social history*), atau

teks-teks penting dengan memisahkan konteks sejarah dari pemahaman interpretatif. Ia mengusulkan pendekatan yang menggabungkan penelitian empiris dengan dialog kritis, menciptakan ruang untuk meninjau ulang kanon intelektual secara kritis, sambil menjaga relevansi akademik dan koneksi dengan publik yang lebih luas. Artikel ini juga menyoroti peran sejarah intelektual dalam membangun dialog lintas-disiplin dan mencerminkan pentingnya mempertimbangkan dimensi ideologis dan transformasional dari teks-teks kanonik. Dominick LaCapra, "Intellectual History and Its Ways," *The American Historical Review* XCVII, no. 2 (1992): h. 427-429, 431 & 436.

[72] Dominick LaCapra menekankan pentingnya sejarah intelektual sebagai ruang utama untuk penelitian berbasis pembacaan kritis dan dialogis terhadap teks dan konteks. LaCapra menolak reduksi sejarah intelektual menjadi kontekstualisasi murni, karena pendekatan ini mengabaikan dimensi transformasional dan tuntutan responsif yang muncul dari teks. Ia menyoroti bahwa sejarah intelektual harus melibatkan hubungan dialogis dengan masa lalu melalui interpretasi dan pembacaan mendalam, bukan hanya sebagai kajian dokumentasi sejarah. LaCapra juga mencatat bahwa sejarah intelektual menyediakan jalur utama untuk menyelaraskan teori kritis dengan sejarah sosial tanpa reduksionisme. Dengan mengintegrasikan wawasan dari *linguistic turn*, ia mendukung upaya untuk merumuskan kembali pertanyaan metodologis yang menghubungkan sejarah intelektual dengan praktik sosial secara non-reduktif, sehingga memungkinkan interaksi kritis dengan asumsi kontemporer pembaca . Dominick LaCapra, "Tropisms of Intellectual History," dalam *History and Its Limits: Human, Animal, Violence* (New York: Cornell University, 2009), h. 191, 206, 208, 209, 219.

[73] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 245.

sejarah politik (*political history*).[74] Klasifikasi ini sangat membantu seorang peneliti untuk membedakan beragam aplikasi sejarah intelektual diantara para penggagasnya.[75]

LaCapra menawarkan pembacaan (*reading*) dan penafsiran (*interpreting*) terhadap teks yang kompleks, beliau mengistilahkan teks semacam ini dengan terma "*great texts of the tradition*", yaitu sumber primer yang dikaji untuk memahami secara mendalam pemikiran atau gagasan tokoh-tokoh pada sebuah budaya pemikiran. Pembacaan dan penafsiran teks ini harus memperhatikan relasi antara apa yang ada di dalam teks tersebut (*inside of the text*) dan apa yang ada diluarnya (*outside of the text*), sehingga bisa diketahui lebih jauh proses interaksi antara bahasa (*language*) dan dunia (*the world*).[76]

Pertimbangan terhadap apa yang ada di luar teks (*outside of the text*) dikarenakan konteks atau dunia nyata (*the real world*) telah termanifestasikan dalam teks dan struktur teks (*textual structure*) melalui proses tekstualisasi (*textual process*).[77] Proses tekstualisasi ini tentu akan mempengaruhi pemaknaan (*meaning*). Oleh karenanya, pandangan kritis (*critical perspective*) dibutuhkan untuk memahami beragam kemungkinan (*the possibilities*) dan keterbatasan pemaknaan (*the limits of meaning*) dari *the great text* yang sedang dikaji.[78]

Pandangan kritis (*critical perspective*) terhadap *the great text* dilakukan dengan memahami relasi antara rekonstruksi dokumenter masa

---

[74] Pada akhirnya, pemahaman berbagai terma tentang "sejarah pemikiran" sesuai dengan simplifikasi yang dilakukan Kuntowijoyo. Beliau menyamakan istilah *history of thought*, *history of ideas*, dan *intellectual history* dengan menerjemahkannya dalam satu terma "sejarah pemikiran". Definisi sejarah pemikiran menurut beliau sebagaimana dinukil dari Rolland N. Stromberg dalam buku European Intellectual History Since 1789 adalah *the study of the role of ideas in historical events and process*. Lih. Kuntowijoyo, "Sejarah Pemikiran," dalam *Sejarah Intelektual*, ed. M. Nursam, 3 ed. (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2018), h. 215.

[75] Pemetaan ini juga dilakukan oleh Santosa. Namun, beliau hanya mengklasifikasikan sejarah intelektual menjadi dua saja, internalis dan eksternalis. Santosa, *Sejarah Intelektual* …, h. 1, 2, 63, dan 64.

[76] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 246–247.

[77] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 247.

[78] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 247.

lalu (*documentary reconstruction of the past*) dan dialog dengan masa lalu (*dialogue with the past*).[79] Rekonstruksi dokumenter dapat diperoleh melalui teks (*inside of the text*), sedangkan dialog dengan masa lalu dapat dilakukan dengan memahami relasi teks tersebut dengan konteks atau apa yang ada diluar teks (*outside of the text*). LaCapra membagi konteks menjadi enam, yaitu: struktur (*structure*) atau model pemaparan gagasan (*modes of discourse*), budaya (*culture*), maksud penulis (*intentions*), dorongan/ motivasi (*motivation*), korpus (*corpus*) dan masyarakat (*society*).[80]

Maksud penulis (*author's intentions*) akan berpengaruh dalam pembentukan teks dan struktur teks (*textual structure*) melalui proses tekstualisasi (*textual process*). Oleh karenanya, apa yang dimaksud penulis harus menjadi objek kajian pada penelitian sejarah intelektual. Hal ini bertujuan supaya "makna" pada sebuah teks dapat dipahami pada situasi dan konteks sejarah yang berbeda.[81]

Konteks dorongan atau motivasi (*motivation*) berbicara relasi antara kehidupan penulis dengan teks (*life and text*). Penulis memberikan respon terhadap situasi dan kondisi yang mengitari kehidupannya. Jika respon tersebut linear dengan pandangan masyarakat pada masanya, maka teks sejarah akan paralel dengan pandangan[82] masyarakat. Namun, jika respon penulis tidak linear dengan pandangan masyarakat yang berkembang, maka teks sejarah menjadi kontradiktif dengan pandangan tersebut. Kasus terakhir ini terjadi karena penulis sejarah membatasi dirinya (*alienate*) terhadap tren yang berkembang di masanya.[83] Relasi antara kehidupan penulis dan teks harus menjadi pertimbangan seorang peneliti sejarah intelektual, sehingga teks sejarah dapat terkaji dengan cara pandang yang kritis (*critical perspective*).

---

[79] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 248.

[80] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 254.

[81] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 254-256.

[82] Lacapra mengistilahkannya dengan tanda atau gejala dari proses kehidupan (*signs or symptoms of life process*). Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 257.

[83] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 257.

Relasi selanjutnya adalah relasi antara masyarakat (*society*) dan teks. Relasi ini fokus mengkaji bagaimana situasi dan kondisi masyarakat sebelum dan sesudah teks tersebut muncul. Kondisi sebelum teks muncul diistilahkan dengan kata "*genesis*" (asal), sedangkan kondisi setelah teks muncul diistilahkan dengan kata "*impact*" (dampak). Kajian ini mengharuskan peneliti mampu menghubungkan penafsiran teks dengan proses sosial yang sedang berlangsung. Model relasi ini menunjukkan adanya keterkaitan erat antara sejarah intelektual dan sejarah sosial.[84]

Relasi antara budaya (*culture*) dan teks juga menjadi bagian yang harus diperhatikan dalam melakukan kajian kritis terhadap teks sejarah. Budaya yang dimaksud adalah budaya tinggi atau elit (*high or elite culture*). Pada halaman lain, LaCapra mengistilahkannya dengan budaya umum atau popular (*general or popular culture*). Namun, baik masyarakat (*society*) ataupun budaya (*culture*) global menjadikan *locus* penelitian terlalu lebar. Oleh karenanya, penelitian sejarah intelektual harus fokus pada komunitas wacana (*the communities of discourse*) yang terbatas, walaupun komunitas wacana tersebut akan berkembang menjadi lebih besar. Budaya pada komunitas wacana yang terbatas itu bisa berbentuk aliran (*school*), gerakan (*movement*), jaringan asosiasi (*network of associations*) dan lain sebagainya.[85]

Konteks juga harus memperhatikan relasi antar korpus dari tokoh yang sedang dikaji. Ada tiga hal yang perlu diperhatikan dalam meneliti relasi antar korpus, yaitu: kontinuitas antar teks, diskontinuitas antar teks, dan sintesis dialektika. Kontinuitas antar teks menunjukkan adanya pengembangan gagasan yang linear (*linear development*). Diskontinuitas antar teks menunjukkan adanya perubahan atau bahkan keterputusan epistemologi (*epistemological break*) antar tahapan yang dilalui oleh penulis. Sintesis dialektika disimpulkan dari peningkatan gagasan yang dapat dilihat pada setiap tahapan penulisan teks.[86]

Konteks terakhir yang harus dipertimbangkan adalah struktur/ konsep (*structure/ analogous concepts*). LaCapra memaksudkan struktur

[84] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 258.
[85] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 263, 264, dan 266.
[86] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 268.

teks dengan istilah *modes of discourse* (model pemaparan gagasan).[87] Peneliti sejarah intelektual perlu mengamati bagaimana model pemaparan — termasuk pemilihan bahasa — yang dilakukan penulis sehingga sebuah teks itu dapat memiliki fungsi atau membawa genre tertentu. Model pemaparan teks dapat berupa fakta atau fiksi, konsep atau metaphor, serius atau ironi, dan lain sebagainya. Tiap model pemaparan teks tentu memiliki pemaknaan yang berbeda. Perbedaan ini terjadi karena tiap model pemaparan (*mode of discourse*) memiliki alam (*realm*) yang berbeda. Alam fakta (*realm of fact*) berbeda dengan alam fiksi (*realm of fiction*), alam konsep (*realm of concept*) berbeda dengan alam metafor (*realm of metaphor*),[88] dan seterusnya.[89]

Uraian di atas menunjukkan bahwa sejarah intelektual merupakan metode yang melampaui sekadar rekonstruksi fakta-fakta masa lalu; ia menawarkan ruang bagi dialog yang lebih kritis dan reflektif dengan tradisi intelektual yang diwariskan. Pendekatan ini tidak hanya berfokus pada penjabaran peristiwa atau gagasan dalam kronologi waktu, tetapi juga memungkinkan interaksi yang mendalam antara teks dan konteks di mana gagasan-gagasan tersebut berkembang. Dengan menggunakan teori Dominick LaCapra sebagai kerangka kerja, pendekatan ini menyediakan perspektif yang unik untuk menganalisis perkembangan tafsir *mawḍū'ī*.

---

[87] Penulis teks memiliki model pemaparan dalam mendiskursuskan gagasannya. Diskursus adalah mengorganisasi pengetahuan, pemikiran, atau pengalaman yang berakar dari bahasa dan konteks yang dialami penulis. Pengetahuan terhadap *mode of discourse* pada teks akan membantu peneliti sejarah intelektual dalam memahami maksud penulis teks yang sedang diteliti. Lihat makna diskursus. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, "*KBBI Daring*," Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, last modified 2016, diakses Oktober 13, 2021, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/diskursus.

[88] Pembahasan semacam ini juga dapat ditemukan pada ilmu Al-Qur'an, yakni pada bab *ḥaqīqah wa majāz*. Ada makna *ḥaqīqī* dan ada pula makna *majāzī*. Tidak semua ayat harus dimaknai secara *ḥaqīqī*, namun ada beberapa ayat yang harus dimaknai secara *majāzī* dikarenakan adanya indikasi-indikasi yang mengarah pada hal itu. Abd Al-Rahman bin Abi Bakr Jalaluddīn Al- Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū Al-Fadhl Ibrāhīm (Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Al-'Āmah lil Kitāb, 1974), Vol. 3, h. 120.

[89] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 269–270.

LaCapra menekankan pentingnya melihat teks dalam keterhubungannya dengan dengan 6 konteks meliputi struktur (*structure*) atau model pemaparan gagasan (*modes of discourse*), budaya (*culture*), maksud penulis (*intentions*), dorongan/ motivasi (*motivation*), korpus (*corpus*) dan masyarakat (*society*) yang melingkupinya, sehingga setiap gagasan yang terkandung dalam tafsir *mawḍū'ī* dapat dipahami secara lebih komprehensif. Dengan demikian, teori LaCapra tidak hanya merekonstruksi sejarah pemikiran, tetapi juga menghadirkan cara pandang kritis yang mampu menelaah posisi tafsir *mawḍū'ī* di dalam sejarah intelektual Islam secara menyeluruh.

2. Aplikasi Sejarah Intelektual dalam Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

Selanjutnya, bagaimana teori sejarah intelektual LaCapra diterapkan dalam penulisan buku ini? Seorang penulis perlu memahami bahwa model penelitian itu mengikuti klasifikasi ilmu. Ilmu sejarah masuk kategori ilmu humaniora yang sifat penelitiannya mendeskripsikan objek penelitian sebagaimana adanya.[90] Oleh karenanya, validitas dalam ilmu sejarah tentu sangat bergantung pada sumber-sumber penelitian berupa fakta-fakta sejarah yang dikumpulkan oleh peneliti. Fakta-fakta ini kemudian direkonstruksi sedemikian rupa dengan mempertimbangkan konteks yang melingkupinya, sehingga peneliti dapat melakukan pembacaan dari ragam perspektif. Subjektifitas peneliti tentu ada. Namun, fakta-fakta sejarah yang ditafsirkan dengan wawasan yang luas akan meminimalisir kesalahan interpretasi terhadap data yang terkumpul.[91]

Sejarah intelektual memiliki objek kajian berupa gagasan atau pemikiran dari lintas disiplin keilmuan.[92] Namun, sejarah intelektual sebagai bagian dari ilmu sejarah tetap tidak bisa lepas dari paradigma[93]

---

[90] Muḥammad Atho Mudzhar, *The Integration of Science and Religion in Search of A Paradigm* (Jakarta, 2018).

[91] Sejarawan intelektual harus mewarisi paradigma modernisme dan post-modernisme sekaligus. Santosa, *Sejarah Intelektual*…, h. 41, 42, dan 53; Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif* …, h. 7–9.

[92] Skinner, "*On Intellectual History and the History of Books*," h. 29–30.

[93] Paradigma memiliki arti yang mirip dengan beberapa istilah yang muncul sebelumnya, yakni kerangka pemikiran (*frame of thinking*), kerangka konseptual (*conceptual framework*), kerangka teoritis (*theoretical framework*), orientasi

ilmu sejarah secara umum.[94] Paradigma ilmu sejarah dapat diklasifikasikan menjadi dua, modernisme dan post-modernisme. Paradigma modernisme ilmu sejarah meliputi: objektivitas (*objectivity*), kenetralan (*disinterestedness*), fakta-fakta (*facts*), ketidakbiasan (*unbiasedness*), dan kebenaran (*truth*). Paradigma penelitian post-modernisme meliputi pembacaan (*reading*), pengambilan posisi (*positioning*), perspektif (*perspective*), konstruksi (*construction*) dan keserupaan (*verisimilitude*).

Penelitian ini akan melakukan pembacaan (*reading*) dan penafsiran (*interpreting*) dengan memperhatikan relasi antara apa yang ada di dalam teks (*inside of the text*) dan apa yang ada diluar teks (*outside of the text*).[95] Penelitian apa yang ada di dalam teks dilakukan dengan rekonstruksi dokumenter masa lalu (*documentary reconstruction of the past*) berdasarkan teks primer (*The Great Text*), sedangkan penelitian apa yang ada di luar teks dilakukan dengan dialog dengan masa lalu (*dialogue with the past*).[96] Dialog dengan masa lalu (*dialogue with the past*) dapat dilakukan dengan memahami relasi teks tersebut dengan konteks yang ada. Konteks-konteks tersebut adalah struktur (*structure*) atau model pemaparan gagasan (*modes of discourse*), budaya (*culture*), maksud penulis (*intentions*), dorongan/ motivasi (*motivation*), korpus (*corpus*) dan masyarakat (*society*).[97] Cara penelitian seperti ini menunjukkan cara

---

teoritik (*theoretical orientation*), pendekatan (*approach*), atau sudut pandang (*perspective*). Paradigma adalah terma yang diangkat oleh Thomas Kuhn. Kuhn berbicara Panjang lebar tentang paradigma, namun tidak menjelaskan definisi terma tersebut secara rinci. Ilmuan-ilmuan lain juga sering menggunakan istilah paradigma yang tentu berbeda dengan paradigma Kuhn. Artinya, walau kata paradigma menjadi sesuatu yang lazim disebut, bukan berarti konsep tersebut sudah jelas atau telah disepakati bersama. Setelah melihat fakta di atas, Ahimsa-Putra mendefinisikan bahwa paradigma adalah seperangkat konsep yang berhubungan satu sama lain secara logis membentuk sebuah kerangka pemikiran yang berfungsi untuk memahami, menafsirkan dan menjelaskan kenyataan dan/ atau masalah yang dihadapi. Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan* (Bandung: Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, 2009), h. 1–2.

[94] Santosa, *Sejarah Intelektual* …, h. 61.

[95] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 247.

[96] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 248.

[97] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 254.

pandang yang kritis (*critical perspective*) terhadap *the great text* yang dikaji.

Berdasarkan uraian sejarah intelektual di atas, penulisan buku ini menerapkan teori sejarah intelektual LaCapra dalam bentuk penyajian secara deskriptif-analitik pada Bab IV, Bab V, dan Bab VI. Bab IV mengangkat judul "Struktur dan Budaya Tafsir *Mawḍū'ī* dalam *The Great Text*" yang menyajikan struktur gagasan tafsir *mawḍū'ī* dalam *great text* dan budaya penafsiran pada komunitas mufasir *mawḍū'ī*. Bab V mengangkat judul "Faktor Internal dan Eksternal yang Mempengaruhi Perkembangan Tafsir *Mawḍū'ī*" yang mengkaji maksud dalam diri penulis dan kondisi eksternal yang mendorong penulis menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī*. Bab VI berjudul "Kontinuitas Gagasan dan Pengaruh Tafsir *Mawḍū'ī* pada Paradigma Masyarakat Tafsir" yang mengkaji hubungan gagasan dalam korpus para tokoh terkemuka tafsir *mawdū'i* dan pergeseran paradigma penafsiran sebelum dan sesudah munculnya gagasan tafsir *mawḍū'ī*. Enam konteks sejarah intelektual LaCapra meliputi: struktur (*structure*) atau model pemaparan gagasan (*modes of discourse*), budaya (*culture*), maksud penulis (*intentions*), dorongan/ motivasi (*motivation*), korpus (*corpus*) dan masyarakat (*society*) yang dijadikan pisau analisis pada buku ini dihadirkan dalam penyajian bab-bab di atas.

Dalam penulisan buku ini, sejarah intelektual didefinisikan secara operasional sebagai pendekatan analitis yang mengkaji perkembangan tafsir *mawḍū'ī* sejak kemunculan gagasan sampai pengembangan dan kritik terhadap gagasan ini, melalui rekonstruksi dokumenter[98] yang didialogkan dengan 6 konteks sejarah intelektual. Enam konteks sejarah

[98] Rekonstruksi dokumenter adalah metode dalam penelitian sejarah yang berfokus pada pengumpulan dan penyusunan kembali informasi berdasarkan dokumen atau catatan dari masa lalu untuk menciptakan gambaran yang akurat mengenai peristiwa, gagasan, atau tokoh tertentu. Dalam konteks sejarah intelektual, rekonstruksi dokumenter bertujuan mengungkap bagaimana gagasan atau pemikiran berkembang berdasarkan bukti-bukti tertulis yang otentik, seperti manuskrip, surat, arsip, atau karya-karya asli dari tokoh yang dikaji. Dialog dengan masa lalu adalah pendekatan yang tidak hanya merekonstruksi fakta-fakta historis tetapi juga berinteraksi secara kritis dengan ide-ide, teks, atau pemikiran yang berasal dari masa lalu. Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 248-254.

yang berpengaruh dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* meliputi struktur gagasan, budaya penafsiran, maksud penulis, motivasi eksternal, hubungan antar korpus, serta dampak gagasan terhadap masyarakat tafsir. Penerapan pendekatan ini akan tampak pada Bab IV, V, dan VI, di mana setiap bab menyajikan kajian komprehensif terhadap masing-masing konteks dengan tujuan menggali pemahaman yang lebih mendalam dan reflektif atas gagasan tafsir *mawḍū'ī* dalam sejarah intelektual tafsir Al-Qur'an.

B. Perdebatan Akademik Seputar Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

Vatikiotis menyatakan bahwa pandangan Muhammad 'Abduh — termasuk pandangan dalam tafsir — berpijak pada karakter humanistik[99] dan menerapkan kritik sejarah[100] untuk mereformasi pemahaman tradisi keagamaan dengan cara reformulasi teologi dan doktrin secara sistematis. Hal ini bertujuan menciptakan sistem nilai yang etis dan relevan dengan tantangan modernitas.[101] 'Abduh juga mengarahkan reformasi agama, termasuk tafsir Al-Qur'an, untuk menjadi fondasi transformasi sosial yang lebih luas, dengan fokus pada pembaruan nilai-nilai etika dan sistem sosial yang relevan dengan kebutuhan zaman modern, sehingga tafsir dipandang sebagai alat untuk menciptakan kesadaran sosial dan kemajuan

FINAL

[99] Ini sebagaimana disebut Abduh dalam *Mukaddimah Tafsir Al-Manar* dengan istilah *ilm aḥwāl al-basar*. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 25.

[100] Ini seperti kritik beliau tentang penafsiran ta'wīl yang mengalami pergeseran makna secara historis kemudian dilanjutkan penjelasannya oleh Ridā. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 150.

[101] 'Abduh's movement for religious reform is "humanistic" because he was primarily interested in providing an ethical focus to Islam, aiming to establish a new indigenous system of values that aligns with modern scientific society. … Instead, it builds its foundation on the reformulation of systematic theology and doctrine, accompanied by the gradual reintroduction of historical criticism in the study of tradition. Artinya "Gerakan reformasi agama 'Abduh bersifat "humanistic" karena ia terutama tertarik memberikan fokus etika kepada Islam, dengan tujuan membangun sistem nilai lokal yang baru dan sejalan dengan masyarakat ilmiah modern. … Sebaliknya, pendekatan ini mendasarkan kekuatannya pada reformulasi teologi sistematis dan doktrin, disertai dengan pengenalan kembali kritik sejarah secara bertahap dalam studi tradisi.". P.J. Vatikiotis, "Muḥammad ʿAbduh and the quest for a Muslim Humanism", *Arabica* IV, no. 1 (1957): h. 56.

masyarakat.[102] Untuk mewujudkan tujuan tersebut, Abduh melakukan pentemaan ayat Al-Qur'an seperti "konsep tanggungjawab sosial" pada QS. Al-Ra'd [13]: 11.

Penafsiran Al-Qur'an dengan sistematika penyajian tematik[103] menjadi salah satu model tafsir yang khas pada era modern. Sistematika ini juga dapat dilihat dalam penafsiran Muhammad Abduh, seorang tokoh pembaruan yang mengubah paradigma penafsiran Al-Qur'an di era modern. Skema tematik dalam tafsir Abduh tampak jelas dalam karya Tafsir Al-Manar, yang merupakan catatan dari pengajaran tafsir yang disampaikan Abduh di Masjid Al-Azhar selama enam tahun terakhir sebelum wafatnya.

Sistematika penyajian tematik Abduh terlihat, misalnya, pada penafsirannya terhadap Surah Al-Fatihah. Dalam penafsiran ayat pertama Al-Fatihah, Abduh membahas tema *al-ism* (nama), dengan mengaitkan ayat ini pada sejumlah ayat Al-Qur'an yang juga menyebut kata *al-ism*. Beberapa ayat yang dikompilasinya antara lain: QS. Al-A'la [87]: 1, QS. Al-Muzzammil [73]: 8, QS. Al-Insan [76]: 25, QS. Al-Hajj [22]: 40, QS. Al-An'am [6]: 118, QS. Al-An'am [6]: 119, QS. Al-Hajj [22]: 36, QS. Al-Waqi'ah [56]: 74, 96, dan QS. Ar-Rahman [55]: 78.

Pendekatan ini menunjukkan kecenderungan Abduh untuk menerapkan penafsiran tematik dengan mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki relevansi semantik terhadap tema yang dibahas. Hal ini mencerminkan upayanya untuk menggali makna Al-Qur'an secara mendalam dengan tetap relevan pada konteks pembahasan tertentu.

---

[102] The individual development of Muslim nation-states in the past thirty-five years rather became the trend of political evolution in the Muslim world. ... But this particular Muslim development was destined to give a more lasting character to 'Abduh's concept of religious and social reform. Artinya "Perkembangan individu negara-bangsa Muslim dalam tiga puluh lima tahun terakhir justru menjadi tren evolusi politik di dunia Muslim. ... Namun, perkembangan Muslim ini ditakdirkan memberikan karakter yang lebih bertahan lama pada konsep reformasi agama dan sosial Muhammad 'Abduh.". P.J. Vatikiotis, "Muḥammad ʿAbduh and the quest for a Muslim Humanism", *Arabica* IV, no. 1 (1957): h. 58-59.

[103] Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, 1 ed., vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 291.

Sistematika penyajian tematik juga ditekankan oleh Fazlur Rahman (1919–1988), seorang sarjana tafsir Al-Qur'an terkemuka dan dosen di Universitas Chicago. Dalam bukunya *Major Themes of the Qur'an*, Fazlur Rahman membahas tema-tema utama yang terdapat dalam Al-Qur'an, seperti Tuhan (God), manusia sebagai individu (man as individual), manusia dalam masyarakat (man in society), alam (nature), kenabian dan pewahyuan (prophethood and revelation), akhirat (eschatology), setan dan iblis (satan and evil), serta kemunculan komunitas Muslim (emergence of the Muslim community).[104] Pengkajian ini menunjukkan pengaruh yang signifikan dari sistematika penyajian tematik dalam metode tafsir Fazlur Rahman.

Selain mengkaji Al-Qur'an melalui tema-tema pokok, Fazlur Rahman juga memperkenalkan teori *double movement* dalam bukunya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Teori ini terdiri dari dua langkah utama dalam menafsirkan Al-Qur'an. Langkah pertama adalah memahami konteks sejarah di mana ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan untuk mengidentifikasi nilai dan tujuan moral yang mendasarinya. Hal ini bisa dilakukan dengan mengeksplorasi situasi makro sebelum fokus pada teks spesifik yang dikaji.[105] Langkah kedua adalah menerapkan prinsip-prinsip umum tersebut dalam konteks sosial dan historis masa kini untuk menciptakan aturan atau panduan baru yang relevan.[106] Pendekatan ini menggunakan analisis sosial historis untuk mendapatkan makna masa lalu untuk kemudian dikontekstualisasi dengan kondisi saat ini sehingga relevan untuk direalisasi di era kekinian.

Sistematika penyajian tematik dalam teori Toshihiko Izutsu (1914-1993 M), meskipun tidak secara eksplisit menggunakan istilah "tematik"

---

[104] Fazlur Rahman, *Major Themes Of The Qur'an* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. iii.

[105] Rahman menjelaskan, "*Of course, before coming to the study of specific texts in the light of specific situations, a general study of the macrosituation in terms of society, religion, customs, and institutions, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca-not excluding the Perso-Byzantine Wars-will have to be made.*". Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 6.

[106] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity…*, h. 5-7.

dapat dikenali melalui pendekatan semantik[107] yang ia terapkan dalam analisis Al-Qur'an, khususnya terkait tema-tema kunci. Dalam bukunya *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Izutsu mengeksplorasi konsep-konsep seperti Tuhan dan manusia (*God and man*), komunitas muslim (*the muslim community*), ghaib dan zahir (*the unseen and the visible*), saat ini dan hari kiamat (*the present world and the hereafter*), serta konsep akhirat (*eschatological concepts*) dalam kerangka pandangan dunia Al-Qur'an.[108] Izutsu menunjukkan bagaimana istilah-istilah ini tidak berdiri sendiri tetapi saling terkait dalam jaringan konseptual yang kompleks. Misalnya, hubungan antara konsep Tuhan, manusia, dan komunitas Muslim menggambarkan struktur teosentris yang menempatkan Allah sebagai pusat eksistensi dan sumber segala nilai.[109] Kajian ini relevan dengan tafsir tematik karena menggali sebuah makna sistemik dari konsep-konsep atau tema-tema Al-Qur'an, untuk kemudian memberikan pandangan yang tidak hanya menganalisis ayat secara individual tetapi juga konteks konseptualnya dalam keseluruhan Al-Qur'an.

Sistematika penyajian tematik juga tampak dalam teori penafsiran Amina Wadud, tercermin dalam pendekatannya yang menekankan pentingnya tema kesetaraan gender (*man and woman are equal*), hak dan peran perempuan (*rights and roles of women*), serta keadilan eskatologis (*the equity of recompense: the hereafter in the Qur'an*) dalam perspektif Al-Qur'an.[110] Dalam bukunya *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred*

---

[107] Ilmu tentang makna kata dan kalimat. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, "*KBBI Daring*," Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, last modified 2016, diakses Nopember 22, 2024, https://kbbi.kemdikbud.go.id

[108] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschaung* (Tokyo: Keio University, 1964), h. 6.

[109] Izutsu menjelaskan, "*The Koranic world is most evidently theocentric, as I have said more than once. God stands in the very center of the world of being, and all other things, human or non-human, are His creatures and are as such infinitely inferior to Him in the hierarchy of being.*" Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschaung* (Tokyo: Keio University, 1964), h. 75.

[110] Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), h. vii-viii.

Text from a Woman's Perspective, Wadud menyoroti bagaimana Al-Qur'an mendukung kesetaraan fundamental antara laki-laki dan perempuan dalam penciptaan, tanggung jawab moral, dan ganjaran akhirat, namun interpretasi tradisional yang didominasi laki-laki telah mengaburkan visi ini.[111] Dengan sistematika penyajian tematik, ia menekankan pentingnya memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara holistik, menghubungkan tema-tema utama dan prinsip universalnya, seperti tauhid, untuk mengatasi bias gender dalam tafsir klasik.[112]

Sistematika penyajian tematik dalam teori penafsiran Ziauddin Sardar terlihat dari tema-tema yang disajikan dalam bukunya *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Sardar mengkaji dalam buku tersebut Surah Al-Fatiḥah dalam dua tema meliputi Sifat-sifat Allah (*Attributes of God*) dan Jalan Lurus (*The Straight Path*), sedangkan Surah Al-Baqarah dalam 19 tema seperti Al-Qur'an dan Keraguan (*The Qur'an and Doubt*), Munafik (*The Hypocrites*), Surga (*Paradise*), dan lainnya.[113] Pada bab selanjutnya, Sardar mengkaji tema-tema tertentu dalam Al-Qur'an seperti Kenabian dan Pewahyuan (*Prophets and Revelation*), Waktu dan Sejarah (*Time and History*), Kebenaran dan Pluralitas (*Truth and Plurality*), Kemanusiaan dan Diversiti (*Humanity and Diversity*), dan lainnya.[114] Model pembahasan ini menunjukkan bahwa sistematika penyajian tematik menjadi pijakan bagi Sardar dalam mengeksplorasi tema-tema dalam Al-Qur'an.

Uraian di atas menunjukkan bahwa sistematika penyajian tematik menjadi mainstream bagi metode penafsiran modern. Hal ini disadari oleh Islah Gusmian sehingga menyebut tafsir tematik sebagai sistematika yang

---

[111] Wadud menjelaskan, "*However, what concerns me most about 'traditional' tafasir is that they were exclusively written by males. This means that men and men's experiences were included and women and women's experiences were either excluded or interpreted through the male vision, perspective, desire, or needs of woman.*" Wadud, *Qur'an and Woman…*, h. 2.

[112] Wadud, *Qur'an and Woman…*, h. xii.

[113] Model penafsiran *taḥlīlī mawḍū'ī* dapat dilihat pada buku karangan Sāmir Abbdurraḥmān Rishwānī.

[114] Ziauddin Sardar, *Reading the Quran: The Contemporary Relevance of The Sacred Text of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2011), h. v-vi.

diaplikasikan dalam penyajian sebuah penafsiran.[115] Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu, Amina Wadud, Baqir Al-Sadr, dan lainnya adalah contoh para intelektual yang menyajikan uraian tafsirnya dalam sistematika tafsir tematik. Tafsir tematik sebagai mainstream sistematika penyajian atau model penafsiran di era modern adalah sebuah fakta sejarah yang memang muncul dan ditemukan bukti-bukti yang menguatkannya.

Namun, sistematika penyajian tematik juga ditemukan pada tafsir era klasik atau pra-modern.[116] Sistematika semacam ini dapat ditemukan pada kitab-kitab fikih, tasawwuf, akidah, dan semacamnnya yang membahas tema kajian tertentu dalam perspektif Al-Qur'an, sehingga pengarang karya tersebut mengumpulkan ayat-ayat sesuai dengan tema kajian tersebut. Kūmī mengomentari bahwa sistematika semacam ini tidak termasuk kajian tafsir. Tafsir *mawḍū'ī* yang beliau maksud adalah mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki tema yang sama, dikaji dari berbagi perspektif, sehingga dapat menggali *hadf* (tujuan) dari ayat-ayat tersebut.[117]

Farmāwī juga sedikit menyinggung tentang karya-karya yang menggunakan sistematika penyajian tematik yang beliau sebut dengan "metode yang mirip dengan tafsir *mawḍū'ī*" (*manhaj qarīb min al-tafsīr al-mawḍū'ī*). Contohnya adalah *Al-Bayān fī Aqsām Al-Qur'ān* karya Ibn Al-Qayyim, *Majāz Al-Qur'ān* karya Abu 'Ubaydah, *Mufradāt fī Alfāzh Al-Qur'ān* karya Rāghib Al-Asfahānī, *Al-Nāsikh wal Al-Mansūkh fī Al-Qur'ān* karya Al-Nuḥās, *Asbāb Al-Nuzūl* karya Al-Wāḥidī, *Aḥkām Al-Qur'ān* karya Al-Jaṣāṣ dan lainnya.[118] Metode tafsir *mawḍū'ī* adalah

---

[115] Ishlah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, 1 ed., vol. 1 (Yogyakarta: LKiS, 2013), h. 291.

[116] Lihat sub-bab Periodesasi Sejarah Tafsir Al-Qur'an.

[117] Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 13-14.

[118] Kūmī menyebut karya-karya tersebut sebagai karya tafsir *mawūḍ'ī*. Namun, kalau kita baca buku beliau secara menyeluruh, maka akan ditemukan pernyataan bahwa tafsir *mawḍū'ī* adalah metode penafsiran yang baru di era modern ini. Artinya, penyebutan karya-karya di atas sebagai tafsir *mawḍū'ī* adalah tafsir *mawḍū'ī* era pra modern. Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, ed. 2 (Kairo, 1977), h. 55; Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 6 dan 20-21.

metode baru yang berbeda dengan karya-karya tersebut.[119] Beliau menyatakan bahwa kebaruan metode tafsir *mawḍū'ī* terlihat pada kompilasi ayat-ayat yang memiliki makna yang satu, kemudian diberikan satu judul, dan ditafsirkan secara tematik.[120]

Mustaqim dan Dawam Rahardjo juga menyadari bahwa tafsir tematik dengan corak sosial (*ijtimā'ī*) yang dimilikinya merupakan model penafsiran yang muncul di era modern.[121] Kesadaran ini tentu tidak didasari oleh pandangan tafsir tematik hanya sekedar skema penyajian atau model penafsiran saja karena ini bukan sesuatu yang baru di dunia tafsir Al-Qur'an. Lebih dari itu, tafsir tematik memiliki gagasan sehingga membedakannya dengan tafsir-tafsir lainnya. Penggalian gagasan tafsir tematik ini diupayakan oleh Uun Yusufa walaupun hanya dalam ruang lingkup tafsir tematik akademik dengan sampel disertasi di UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta saja.

Yusufa menyatakan bahwa tafsir tematik akademik memiliki gagasan atau apa yang ia sebut dengan istilah "kerangka paradigmatis". Tafsir tematik memiliki enam kerangka paradigmatis, meliputi: al-Qur'an sebagai *hudan* (petunjuk); kesatuan tema al-Qur'an; historisitas al-Qur'an; kesastraan dan tekstualitas al-Qur'an; al-Qur'an sebagai subjek penelitian

---

[119] Karya-karya tematik era pra modern lebih pada mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an pada satu kategori tertentu, seperti kategori ayat *i'jāz*, ayat *naskh*, ayat *qaṣaṣ*, ayat *aḥkām*, dan semacamnya.

[120] Farmāwī menuliskan dengan redaksi demikian:

أَمَّا الكَلَامُ عَنْ جَمْعِ الآيَاتِ الَّتِي فِي مَعْنًى وَاحِدٍ، وَجَعْلِهَا تَحْتَ عُنْوَانٍ وَاحِدٍ، وَتَفْسِيرِهَا تَفْسِيرًا مَنْهَجِيًّا مَوْضُوعِيًّا، فَذَاكَ: مَنْهَجٌ جَدِيدٌ لِكُلِّيَّةِ أُصُولِ الدِّينِ، وَلَقَدْ بَدَأَهُ بِالْفِعْلِ بَعْضُ الأَسَاتِذَةِ الأَفَاضِلِ.

Adapun pembahasan tentang mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki makna yang sama, menempatkannya di bawah satu tema, dan menafsirkannya dengan metode sistematis dan tematik, maka itu adalah metode baru di Fakultas Ushuluddin, dan beberapa dosen telah mulai melakukannya.

Pernyataan di atas juga menjadi argumentasi bahwa Farmāwī bukanlah orang yang pertama kali mengenalkan tafsir *mawḍū'ī*. Lih. Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 50.

[121] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*, ed. 3 (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. 154–167, 170, dan 190–191.

kualitatif; dan korelasi "Ayat" *Kawniyah*-Ayat *Qawliyyah*.[122] Enam kerangka paradigmatis ini disimpulkan oleh Yusufa secara induktif berdasarkan penelitiannya terhadap delapan disertasi dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Temuan ini menguatkan hipotesis bahwa tafsir tematik tidak sekedar model penafsiran saja, namun ada gagasan yang diusung dibalik istilah ini.

Lalu, sebenarnya apa metode tafsir *mawḍū'ī* itu? Metode tafsir *mawḍū'ī* dalam bahasa arab disebut *manhaj al-tafsīr al-mawḍū'ī* (مَنْهَجُ التَّفْسِيْرِ الْمَوْضُوْعِيِّ). Frase ini terdiri dari tiga kata, manhaj (مَنْهَجٌ), tafsir (تَفْسِيْرٌ), dan mawdui (مَوْضُوْعِيٌّ). *Manhaj* berasal dari kata *nahaja – yanhaju* (نَهَجَ – يَنْهَجُ) yang berarti menjelaskan (*abānahu* atau *awdhāḥahu*).[123] Kata *manhaj* (مَنْهَجٌ), *minhaj* (مِنْهَجٌ), atau *minhāj* (مِنْهَاجٌ) memiliki satu arti, yaitu *al-ṭarīq al-wāḍiḥ* (الطَرِيْقُ الْوَاضِحُ), yaitu jalan yang jelas.[124] *Tafsīr* (تَفْسِيْرٌ) berarti penjelasan (الإِيْضَاحُ), komentar (التَّعْلِيْقُ/ الشَرْحُ), keterangan (الْبَيَانُ),[125] takwil (التَّأْوِيْلُ),[126] dan menyingkap (الكَشْفُ).[127] Ibn Manẓūr memaknai tafsir adalah menyingkap makna yang dimaksud dari kata yang samar/ tidak jelas (كَشْفُ الْمُرَادِ عَنِ اللَّفْظِ الْمُشْكِلِ).[128] *Mawḍū'* (مَوْضُوْعٌ) berarti masalah (الْمَسْئَلَةُ), pokok

[122] Uun Yusufa, "Kerangka Paradigmatis Metode Tafsir Tematik Akademik: Kasus Disertasi UIN Yogyakarta dan Jakarta", *Journal of Quran and Hadith Studies* IV, no. 2 (2015): h. 191.

[123] Di Munawir disebutkan *nahaja-yanhiju* sedangkan di *Munjid* disebutkan *nahaja-yanhaju*. Ali Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir*, ed. 2 (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), h. 1467; Louis Ma'louf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, ed. 18 (Beirut, Libanon: Al-Mathba'ah al-Katsūlīkiyyah, 1956), h. 841.

[124] Ma'louf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, h. 841.

[125] Munawir, *Kamus Al-Munawir*, h. 1055.

[126] Ali dan Muhdlor, *Kamus Krapyak Al-Ashri*, h. 533.

[127] Ma'louf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*, h. 583.

[128] M. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 3 ed. (Beirut: Dar Sadir, 1996), Jilid. 5, h. 55.

pembicaraan (مَدَارُ الْكَلَامِ),[129] judul pembahasan, topik, dan tema.[130] *Yā' al-nasb* (يَاءُ النَّسْبِ) menunjukkan penyandaran sifat terhadap kata *mawḍū'* (مَوْضُوْعٌ),[131] sehingga dapat dimaknai "yang bersifat *mawḍū'*". Pembahasan tiga kata diatas mengarah pada satu titik kesimpulan bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* secara bahasa adalah suatu cara, prosedur atau pendekatan yang jelas dan bersifat tematik untuk menjelaskan atau menyingkap kandungan Al-Qur'an.[132]

Metode tafsir *mawḍū'ī* berbeda dengan sistematika penyajian tematik lainnya. Metode tafsir *mawḍū'ī* adalah istilah yang dicetuskan oleh Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī untuk sebuah metode spesifik yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Metode tafsir *mawḍū'ī* sendiri disebut oleh *Kūmī* dengan istilah *manhaj al-tafsīr al-mawḍū'ī*. Istilah tersebut dapat ditemukan dalam bukunya *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* pada halaman 17 dan 35.[133]

Kūmī mendefinisikan metode tafsir *mawḍū'ī* secara istilah adalah penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas satu tema tertentu, meskipun redaksinya berbeda-beda dan lokasinya tersebar di berbagai tempat, dengan menyingkap berbagai aspek dari tema tersebut, mufasir dapat memahami seluruh sisi temanya dan menguasai semua aspeknya. Jika hal itu dirasa masih belum cukup, maka mufasir beralih kepada beberapa hadis yang relevan dengan konteks pembahasan sehingga menambah kejelasan tema tersebut.[134] Tafsir *mawḍū'ī* ada dua, pertama

---

[129] Munawir, *Kamus Al-Munawir*, h. 1565.

[130] Ali dan Muhdlor, *Kamus Krapyak Al-Ashri*, h. 1863.

[131] Ali Al-Jarim dan Mustafa Amin, *Al-Naḥwu Al-Wāḍiḥ fī Qawā'īd Al-Lughah Al-'Arabiyyah* (Al-Dār Al-Miṣriyyah Al-Su'ūdiyyah, n.d.), Vol. 2, h. 403.

[132] Penjelasan ini telah diuraikan sebelumnya pada bagian Latar Belakang.

[133] Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 17 dan 35.

[134] Kūmī menyatakan:

وَهُوَ بَيَانُ الآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ ذَاتِ الْمَوْضُوعِ الْوَاحِدِ وَإِنِ اخْتَلَفَتْ عِبَارَاتُهَا وَتَعَدَّدَتْ أَمَاكِنُهَا مَعَ الْكَشْفِ عَنْ أَطْرَافِ ذَلِكَ الْمَوْضُوعِ حَتَّى يَسْتَوْعِبَ الْمُفَسِّرُ جَمِيعَ نَوَاحِيهِ وَيُلِمَّ بِكُلِّ أَطْرَافِهِ، وَإِنْ أَعْوَزَهُ ذَلِكَ لَجَأَ إِلَى التَّعَرُّضِ لِبَعْضِ الأَحَادِيثِ الْمُنَاسِبَةِ لِلْمَقَامِ لِتَزِيدَهَا إِيضَاحًا وَبَيَانًا.

menjadikan surah Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh dengan satu tujuan, meskipun tema-temanya beragam. Semua tema tersebut berpusar di sekitar inti utama yang disebut dengan "*al-gharḍ*" (tujuan), baik yang bersifat umum maupun khusus;[135] kedua membahas salah satu tema dari tema-tema Al-Qur'an dari perspektif Al-Qur'an secara komprehensif (dengan mengkompilasi ayat-ayat terkait tema tersebut).[136]

Kūmī menambahkan bahwa jika ada yang menyebut istilah tafsir *mawḍū'ī*, maka istilah tersebut biasanya ditujukan pada bentuk tafsir *mawḍū'ī* kedua.[137] Bentuk pertama dimasukkan sebagai salah satu bagian dari tafsir *mawḍū'ī* sebagai bentuk akomodasi tokoh yang menyebut tafsir semacam ini sebagai tafsir *mawḍū'ī* namun dengan tetap terlihat kecenderungan Kūmī bahwa nama tafsir *mawḍū'ī* seharusnya untuk bentuk kedua.[138] Selanjutnya, Rishwānī menyebut tafsir *mawḍūī* bentuk pertama

---

Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 17.

[135] Kūmī menyatakan:

أَوْلَاهُمَا: أَنْ يَجْعَلَ السُّورَةَ الْقُرْآنِيَّةَ وَحْدَةً مُتَكَامِلَةً هَدَفُهَا وَاحِدٌ وَإِنْ تَعَدَّدَتْ مَوْضُوعَاتُهَا، فَهِيَ تَدُورُ حَوْلَ مَرْكَزٍ رَكِيزٍ يُسَمَّى بِالْغَرَضِ سَوَاءٌ كَانَ عَامًّا أَوْ خَاصًّا.

Kūmī juga mencontohkan tema Al-Baqarah adalah "'Menentukan jalan yang lurus bagi orang yang ingin membawa dirinya pada jalan orang-orang yang bertakwa" (تَحْدِيْدُ الطَّرِيْقِ الْقَوِيْمِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْلُكَ نَفْسَهُ مَسْلَكَ الْمُتَّقِيْنَ) dan tema Surah Ali Imran adalah "Mengenal ajaran-ajaran ilahi yang benar dan meneguhkan bahwa Allah itu satu tidak memiliki sekutu" (تَحْدِيْدُ مَعَالِمِ الْأُلُوْهِيَّةِ الْحَقَّةِ وَإِثْبَاتُ أَنَّ اللهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيْكَ لَهُ). Contoh tokoh yang mengaplikasikan metode ini adalah Muḥammad Abdullāh Darrāz. Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., h. 22.

[136] Hal ini dilakukan melalui 5 langkah: (1) mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema, (2). Mengurutkan ayat-ayat yang dikompilasi berdasarkan turunnya, (3) mengharmonisasikan pemahaman antar ayat, (4) menafsirkan ayat-ayat yang dikompilasi untuk mendapatkan hikmah diturunkannya ayat, maksud pensyariaatan, tujuan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan dalam ayat, dan semacamnya, (5) menyajikan tema dalam bentuk yang sempurna. Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., h. 23-24.

[137] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., h. 23.

[138] Salah satu tokoh yang menyebut bentuk pertama sebagai tafsir *mawḍū'ī* adalah Muhammad Al-Ghazali dalam bukunya *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*. Hal ini kemudian diakomodir oleh Risywani sehingga menamai bentuk pertama dengan istilah tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dan bentuk kedua dengan istilah tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*.

dengan istilah tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dan tafsir *mawḍū'ī* bentuk kedua dengan istilah tafsir *mawḍū'ī li al-Qur'ān*.

Di Mesir, tafsir *mawḍū'ī* dikembangkan oleh Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī melalui bukunya *Al-Bidāyah fī Al-Tafsir Al-Mawḍū'ī* dan Ḥassan Ḥanafī melalui tulisannya Method of Thematic Interpretation of The Qur'an dalam buku *Islam in The Modern World Vol. II: Tradition, Revolution, and Culture* dan melalui bukunya *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*. Ada perbedaan mendasar dari dua tokoh tersebut dalam menawarkan metode tafsir *mawḍū'ī*. Farmāwī melanjutkan gagasan pendahulunya bahwa tafsir *mawḍū'ī* itu berpijak pada pandangan bahwa Al-Qur'an adalah hidayah untuk manusia, sehingga kandungan Al-Qur'an pasti mampu memberikan inspirasi dan menjadi solusi bagi problematika umat manusia sebagai indikator dari sisi kemukjizatannya (*das sollen*). Ḥanafī berpandangan lain, menurutnya tafsir *mawḍū'ī* adalah kajian yang fokus pada kajian kandungan Al-Qur'an saja (*das sein*) tidak berhubungan dengan masalah kemukjizatan Al-Qur'an yang merupakan bagian dari pembahasan masalah genesis. Tafsir *mawḍū'ī* menyajikan penafsiran objektif yang kritis terhadap *status quo* sehingga dapat menjadi instrument untuk melakukan transformasi sosial. Pandangan *das sollen* Farmawi dapat disebut sebagai tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah, sedangkan pandangan *das sein* Ḥanafi dapat disebut sebagai tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademik.

FINAL

Pasca metode tafsir *mawḍū'ī* yang terus berkembang dengan istilahnya sendiri, tafsir *maqāshīdi* muncul sebagai kelanjutan dan berpijak pada gagasan adanya "*maqāṣid*" dalam Al-Qur'an. Gagasan ini merupakan bagian dari gagasan besar metode tafsir *mawḍū'ī* terlihat dari uraian para tokohnya. Kūmī menyebut maksud atau tujuan kumpulan ayat-ayat setema dengan istilah *hadf*,[139] sedangkan Farmāwī menyebutnya dengan istilah *gharḍ*.[140] Untuk maksud atau tujuan sebuah surah, Kūmī terkadang menyebutnya dengan istilah *hadf* atau *gharḍ*,[141] sedangkan Farmawī menyebutnya dengan istilah *aghrāḍ* (jamak dari *gharḍ*). Baik *hadf, gharḍ*,

[139] Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 13-14.

[140] Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 61-62.

[141] Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī...*, h. 22-24.

atau *qasd/ maqshad* memiliki arti yang bisa diterjemahkan dengan istilah "maksud atau tujuan". Artinya, metode tafsir *mawḍū'ī* berupaya untuk menggali tujuan atau maksud Al-Qur'an sebagaimana pada tafsir *maqāṣidī*.[142] Hal ini tampak pada pernyataan Kūmī,

بِوَضْعِ الْآيَةِ الْهَدَفَ ٱلَّذِي يَقْصِدُ ٱلْقُرْآنُ إِلَيْهِ، وَٱلْمَعْنَىٰ ٱلَّذِي يُعَوَّلُ عَلَيْهِ، وَبِهٰذَا يَسْتَكْشِفُ ٱلْقَارِئُ لِلْقُرْآنِ هِدَايَتَهُ.

Dengan menentukan tujuan (*hadf*) sebuah ayat yang dimaksud (*qasd/ maqṣad*) oleh Al-Qur'an dan menentukan makna yang dititikberatkan, maka seorang pembaca Al-Qur'an mampu menyingkap hidayah Al-Qur'an.

Musṭafa Muslim bahkan menyebutkan istilah *maqāṣid al-Qur'ān* secara eksplisit dalam definisi yang beliau tawarkan untuk tafsir *mawḍū'ī*. Beliau menyatakan

عَرَّفَهُ بَعْضُهُمْ بِقَوْلِهِ: هُوَ جَمْعُ الآيَاتِ الْمُتَفَرِّقَةِ فِي سُوَرِ الْقُرْآنِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْمَوْضُوعِ الْوَاحِدِ لَفْظًا أَوْ حُكْمًا وَتَفْسِيرُهَا حَسَبَ الْمَقَاصِدِ الْقُرْآنِيَّةِ. وَقِيلَ: هُوَ عِلْمٌ يَتَنَاوَلُ الْقَضَايَا حَسَبَ الْمَقَاصِدِ الْقُرْآنِيَّةِ مِنْ خِلَالِ سُورَةٍ أَوْ أَكْثَرَ.

Sebagian ulama mendefinisikannya (tafsir *mawḍū'ī*) dengan mengatakan: ia adalah mengumpulkan ayat-ayat yang tersebar dalam surah-surah Al-Qur'an yang berkaitan dengan satu tema, baik secara lafal maupun hukum, dan menafsirkannya sesuai dengan tujuan-tujuan Al-Qur'an (*maqāṣid Qur'āniyyah*).' Dan dikatakan pula: ia adalah ilmu yang membahas persoalan-persoalan menurut tujuan-tujuan Al-Qur'an (*maqāṣid Qur'āniyyah*) melalui satu atau lebih surah.

---

[142] Mustaqim menyatakan

Tafsir maqashidi, tidak hanya terpaku pada penjelasan makna literal teks yang eksplisit (*al- manthûq bih*), melainkan mencoba menelisik maksud dibalik teks yang implisit, yang tak terucapkan (al-maskût `anh), apa sebenarnya maqashid (tujuan, signifikansi, ideal moral) dalam setiap perintah atau larangan Allah dalam al-Qur'an.

Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019), h. 12-13.

Setelah memaparkan uraian di atas, penulis menegaskan bahwa buku ini secara lebih mendalam berupaya untuk membahas tafsir *mawḍū'ī* tidak sekedar sebagai model penafsiran atau sistematika penyajian saja, namun sebagai sebuah metode tafsir yang memiliki gagasan dibalik pencetusan istilahnya. Untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif, metode tafsir *mawḍū'ī* dieksplorasi dari sudut pandang sejarah gagasan, mulai dari pewacana, peletak prinsip dan rumusan, pencetus, sampai pengembangnya. Penulisan buku ini diawali dengan pijakan pada sebuah hipotesis hasil uraian di atas bahwa tafsir *mawḍū'ī* memiliki dua orientasi — dakwah atau akademis —, berkarakter pragmatis, kritis, dan menjadi alat transformasi sosial menuju sesuatu yang diidealkan. Gagasan ini ada kalanya kontinu, diskontinu, atau sintesis dari gagasan-gagasan sebelumnya. Uraian ini memberi kesimpulan bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* — yang dikaji dalam buku ini — secara operasional dapat didefinisikan sebagai salah satu gagasan tafsir di antara sistematika penyajian tematik lainnya dengan yang istilahnya dicetuskan secara spesifik oleh Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dengan membawa gagasan-gagasan tertentu oleh para tokohnya berupa wacana, prinsip, rumusan, dan pengembangan. Artinya, buku ini menguatkan teori tafsir *mawḍū'ī* Kūmī sebagai salah satu teori penafsiran yang menggunakan sistematika penyajian tematik.

Sebagian ulama mendefinisikannya (tafsir *mawḍū'ī*) dengan mengatakan: ia adalah mengumpulkan ayat-ayat yang tersebar dalam surah-surah Al-Qur'an yang berkaitan dengan satu tema, baik secara lafal maupun hukum, dan menafsirkannya sesuai dengan tujuan-tujuan Al-Qur'an (*maqāṣid Qur'āniyyah*).' Dan dikatakan pula: ia adalah ilmu yang membahas persoalan-persoalan menurut tujuan-tujuan Al-Qur'an (*maqāṣid Qur'āniyyah*) melalui satu atau lebih surah.

BAB III

KEMUNCULAN DAN PERKEMBANGAN TAFSIR *MAWḌŪ'Ī* DI MESIR MODERN

Bagian ini membahas konteks kemunculan dan perkembangan gagasan tafsir *mawḍū'ī* di Mesir modern, dengan menelusuri faktor-faktor yang memengaruhinya. Pembahasan dimulai dengan meninjau sejarah global umat Islam pada abad ke-19 sampai ke-20, yang menjadi latar belakang sosial dan intelektual tumbuhnya gagasan ini. Selanjutnya, periodesasi sejarah tafsir dikaji untuk memposisikan tafsir *mawḍū'ī* dalam kerangka perkembangan tafsir secara keseluruhan. Bab ini juga mendalami komunitas mufasir *mawḍū'ī* untuk mengidentifikasi tokoh-tokoh terkemuka di bidang ini, serta menganalisis hubungan antar mereka guna memahami dinamika sosial dan intelektual yang melatarbelakangi kemunculan gagasan tafsir *mawḍū'ī.*

A. Sejarah Global Umat Islam Abad ke-19 sampai ke-20

Nasution (1919 – 1998 M) membagi sejarah Islam sejak kemunculannya hingga saat ini menjadi tiga periode. Periode pertama adalah periode klasik yang membentang dari tahun 650 – 1250 M dan memiliki dua fase sejarah: fase kemajuan Islam 1 (650 – 1000 M) dan fase disintegrasi (1000 – 1250 M). Periode kedua adalah periode pertengahan yang membentang dari tahun 1250 – 1800 M. Periode ini memiliki dua fase: fase kemunduran 1 (1250 – 1500 M) dan fase tiga kerajaan besar (1500 – 1800 M). Fase tiga kerajaan besar juga dibagi menjadi 2 fase: fase kemajuan (1500-1700 M) dan fase kemunduran (1700 – 1800). Periode

ketiga adalah periode modern yang muncul pada kisaran tahun 1800 M.[143] Pada periode inilah kebangkitan umat Islam mulai muncul.

Pendudukan Napoleon ke Mesir pada tahun 1798 - 1801 M[144] membangunkan umat Islam[145] akan ketertinggalannya dengan dunia Barat.

---

[143] Ada sedikit perbedaan tentang periodesasi sejarah versi Harun Nasution dan Abdul Mustaqim. Mustaqim membagi periode sejarah umat Islam yang dihubungkan dengan perkembangan mazhab tafsirnya menjadi 3 periode: Tafsir Periode Klasik (Abad 6–7 M/ 1-2 H), Tafsir Periode Pertengahan (Abad 9-15 M/ 3-9 H), dan Tafsir Periode Modern-Kontemporer (Abad 18-21 M/ 12-14 H). Ada kekosongan sejarah dalam periodesasi yang dilakukan Mustaqim karena antara satu periode ke periode berikutnya tidak berurutan secara langsung. Namun demikian, beliau beralasan bahwa ini adalah konsekuensi untuk memadukan dua teori periodesasi berdasarkan era dan episteme/ nalar. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*, ed. 5 (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), h. 56–88; Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*, ed. 3 (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. xiii–xiv & 9.

[144] Napoleon Bonaparte mendarat di Aleksandria, Mesir pada tanggal 2 Juli 1798. Pada tanggal 18 Agustus 1799, Napoleon kembali ke Perancis karena kondisi politik di negaranya yang tidak baik serta karena desakan Inggris yang juga ingin menguasai Mesir. Namun, demikian, sebagian tentara Napoleon masih tetap bertahan di Mesir. Tentara Perancis dapat diusir dari Mesir oleh tentara Turki dibawah pimpinan Muḥammad ali Pasya (1765-1848 M) pada tahun 1801 M. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*, ed. 2 (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2002), 94 & 96; Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*, h. 88; Maulana Yusuf, "Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* XI, no. 1 (2011): h. 113; Yusri Mohamad Ramli, "Sorotan Sejarah Transformasi Pendidikan Mesir," *Attarbawiy: Malaysian Online Journal of Education* VI, no. 2 (2022): h. 44.

[145] Mesir merupakan pusat pengembangan keilmuan Islam melalui lembaga Al-Azhar. Al-Azhar memiliki peran penting dalam membangun kesadaran umat Islam terhadap sebuah isu, termasuk didalamnya isu ketertinggalan dunia Islam dibandingkan dunia Barat. Abd Al-Rahman Al-Jabarti, seorang ulama dari Al-Azhar, pada tahun 1799 M mengunjungi lembaga penelitian Napoleon Bonaparte di Mesir dengan nama Institute d'Egypte. Di lembaga tersebut, beliau menemukan berbagai literatur Eropa, Persia, Arab dan Turki. Ada juga alat-alat penemuan modern saat itu, seperti: kamera, teleskop, alat percobaan kimia, dan lain sebagainya. Jabarti menyimpulkan bahwa penelitian-penelitian yang dilakukan orang-orang barat tersebut sulit ditangkap oleh akal umat Islam. Hal ini menandakan ketertinggalan umat Islam dibandingkan dunia barat. Harun

Hubungan Islam dan Barat sangat berlainan dengan apa yang terjadi pada periode klasik. Pada periode klasik, umat Islam sedang menaik dan Barat sedang berada dalam kegelapan. Pra-periode modern, Umat Islam berada pada fase kemunduran — periode tiga kerajaan besar — sedangkan barat sedang menaik. Para pemimpin Islam mulai berfikir bagaimana cara mengembalikan *balance of power* sehingga tidak terjadi kepincangan dalam hubungan Islam dan Barat. Kondisi ini memunculkan sebuah aliran yang kemudian dikenal dengan sebutan aliran pembaharuan atau modernisasi dalam Islam.[146]

Pembaharuan dalam Islam[147] terjadi di beberapa kawasan dunia Islam, seperti Turki, Mesir, dan India. Sultan Maḥmūd II melakukan pembaharuan di Turki pada awal abad ke-19.[148] Pada abad sebelumnya,

---

Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*, ed. 2 (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2002), h. 95.

[146] Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*…, h. 88–89.

[147] Modernisasi atau pembaharuan mengandung arti pikiran aliran gerakan dan usaha untuk mengubah bahan-bahan adat istiadat institusi-institusi lama dan sebagainya agar semua itu dapat sesuai dengan pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan ilmu pengetahuan modern. Modernisasi di barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran agama Katolik dan protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafah modern sehingga memunculkan sekularisme. Pembaharuan dalam Islam mempunyai tujuan yang sama namun perlu diingat bahwa dalam Islam ada ajaran yang mutlak tidak dapat dirubah dan ada ajaran yang tidak mutlak sehingga dapat berubah mengikuti situasi dan kondisi yang ada. Artinya pembaharuan dalam Islam hanya bisa dilakukan pada ajaran-ajaran yang tidak mutlak, sedangkan pada ajaran yang mutlak dan tidak bisa dirubah tidak dapat diadakan pembaharuan di dalamnya. Perkataan pembaharuan Islam atau modernisasi Islam tidak dapat dipakai kecuali menambahkan kata "dalam" ditengah-tengah kedua kata tersebut, sehingga menjadi pembaharuan dalam Islam atau modernisasi dalam Islam. Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 91–92.

[148] Pembaharuan di Turki dilakukan oleh Sultan Maḥmūd II yang berkuasa sejak tahun 1807 – 1839 M. Pada awal kepemimpinannya, ia disibukkan untuk menundukkan daerah-daerah otonomi besar dan melakukan peperangan dengan Rusia yang berakhir pada tahun 1812. Setelah kekuasaannya bertambah kuat, Sultan Maḥmūd II mulai melakukan pembaharuan di berbagai bidang, meliputi bidang militer dengan membentuk korp tentara baru, di bidang pemerintahan seperti mengubah tradisi aristokrasi menjadi lebih demokrasi, membatasi kekuasaan gubernur (pasya) sehingga tidak dapat menerapkan hukuman mati, membatasi kekuasaan feodal, dan lain sebagainya, di bidang pendidikan seperti

pembaharuan telah dilakukan walaupun kurang memberikan dampak.[149] Selain itu, Turki juga sedang mengalami fase kemunduran disebabkan oleh berbagai pemberontakan dalam negeri dan kekalahan perang melawan Eropa.[150] Oleh karenanya, pembaharuan pada saat itu difokuskan untuk memajukan berbagai macam alat-alat militer dengan mendatangkan berbagai ahli dari barat seperti: De Rochefort dari Perancis, Macarthy dari Irlandia, Ramsay dari Skotlandia, dan Comte de Bonneval dari Perancis. Pembaharuan yang dilakukan oleh umat Islam Turki belum banyak memberikan hasil, karena salah satu penyebabnya adalah adanya penentangan dari kalangan militer yang takut kehilangan jabatan akibat pembaharuan ini dan dari kalangan ulama yang masih memandang segala sesuatu yang berasal dari barat itu tidak baik.[151]

---

mendirikan dua sekolah madrasah pengetahuan umum, Mekteb-i Ma'arif dan Mekteb-I 'Ulmu-u Edebiye, memasukkan pelajaran bahasa Perancis, ilmu bumi, ilmu ukur, dan lain sebagainya. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, ed. 1 (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 91–95.

[149] Sebagaimana yang dilakukan oleh Ibrahim Mutafarrika yang berupaya membuka percetakan di Istanbul tahun 1727 M. Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 92–93.

[150] Ekspedisi militer Turki di Wina menjadi awal kekalahan Turki Usmani melawan Eropa. Kekalahan ini berakibat pada penyerahan Hongaria kepada Austria, Padolia kepada Polandia, dan Azov kepada Rusia dalam perjanjian Carlowitz. Pada masa-masa selanjutnya, daerah kekuasaan kerajaan Turki Usmani semakin menyempit dengan jatuhnya Crimea ke Rusia (1783) dan Yunani (1829) setelah adanya tekanan dari aliansi Perancis-Inggris-Rusia dalam perjanjian di Adrianopoles. Serbia dan Rumania juga lepas dari Turki Usmani, sedangkan Bosnia dan Hosek diserahkan kepada Austria setelah diadakan kongres diplomatik di Berlin. Sebelum perang dunia pertama, Kubrus, Albania, dan Makedonia juga lepas dari kekuasaan Turki Usmani. Maulana Yusuf, "Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* XI, no. 1 (2011): h. 112.

[151] Hal ini sebagaimana kasus Ibrahim Mutafarrika, salah satu tokoh pembaharuan Turki. Beliau membuka percetakan di Istanbul tahun 1727 M, walaupun sudah mendapatkan fatwa boleh dari Mufti Besar Kerajaan Usmani, percetakan tersebut tetap ditentang dan tidak diperbolehkan mencetak Al-Qur'an dan buku-buku agama seperti fikih, hadis, tafsir, dan ilmu kalam. Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 92–93.

Kesadaran kemunduran umat Islam India sudah muncul pada abad ke-18.[152] Kesadaran ini terdorong oleh munculnya beragam konflik internal kerajaan, serangan raja-raja Hindu dan kekalahan-kekalahan Kerajaan Mughal menghadapi serangan dari Persia dan Inggris. Syah Waliyyullah (1703-1762 M) menyimpulkan bahwa kemunduran umat Islam disebabkan oleh empat hal: (1) Sistem kekhalifahan dirubah menjadi sistem kerajaan absolut, (2) Adat istiadat Hindu masuk dalam ajaran Islam, (3) Perpecahan dikalangan umat Islam, (4) Taklid terhadap penafsiran berabad-abad sebelumnya.[153] Setelah itu muncul tokoh-tokoh gerakan pembaharuan lainnya yang memiliki pemikiran dan prioritas yang berbeda. Mereka adalah Sayyid Aḥmad Syahid (1752-1831 M) yang berkeinginan kuat untuk mendirikan kekhalifahan di India melalui Gerakan Mujahidin, Sir Sayyid Aḥmad Khan (1817-1898 M) yang memprioritas pembaharuan melalui jalur pendidikan,[154] Muḥammad ali Jinnah (1876-1948 M) yang menawarkan ide negara tersendiri bagi umat Islam India, dan Muḥammad Iqbal (1873-1938 M) yang memiliki ide negara Pakistan pertama kali.[155]

Pembaruan di Mesir didorong oleh adanya pendudukan Napoleon Bonaparte terhadap Mesir tahun 1778 M[156] yang membawa 1000 orang sipil, 160 ahli ilmu pengetahuan, 2 set percetakan huruf latin, Arab, dan Yunani, serta alat-alat ilmu pengetahuan lain yang dipakai untuk

---

[152] Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 104.

[153] Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 105.

[154] Beliau mendirikan Muslim Anglo Oriental College (M.A.O.C) di Aligarh pada tahun 1878 M. Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 106.

[155] Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 106–107.

[156] Kekuasaan Perancis di Mesir dapat direbut oleh seorang perwira Turki bernama Muḥammad ali Pasya (1765-1848 M) yang kemudian menguasai wilayah Mesir tanpa dominasi Turki Usmani. Napoleon kembali ke Perancis pada tahun 1799 M dengan meninggalkan pasukan di Mesir yang kemudian terdesak dan kembali ke Perancis tahun 1801 M. Muḥammad ali Pasya segera melakukan pembaharuan untuk memperkuat kedudukannya di Mesir pada bidang militer dan ekonomi. Salah satu bentuk pembaharuan yang dilakukan Ali Pasya adalah mendirikan sekolah militer (1815 M), sekolah tehnik (1816), sekolah kedokteran (1827), sekolah pertambangan (1834) dan sekolah pertanian (1836). Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 94 & 96; Nasution, *Pembaharuan dalam Islam…*, h. 90.

eksperimen ilmiah. Selain itu, Napoleon juga mendirikan Institut d'Egypte sebagai tempat penelitian dan penyelidikan.[157] Institut tersebut boleh dikunjungi orang-orang Mesir, terutama para ulama sehingga para ahli Perancis dapat memperoleh pengetahuan tambahan tentang Arab dan Islam. Abdurrahman Al-Jabarti adalah salah satu ulama Al-Azhar yang pernah mengunjungi Institut d'Egypte pada 1799 M. Kontak antara para ulama Mesir dengan peradaban Perancis memunculkan kesadaran ketertinggalan dunia Islam, sehingga pada masa-masa selanjutnya muncul para pengusung pembaharuan dalam Islam seperti Rifa'ah Badawi Rafi' Al-Tahtawi (1801-1873 M), Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897 M), Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), dan Rashīd Riḍā (1865-1935 M).[158]

Diantara para pengusung pembaharuan tersebut, 'Abduh dan Riḍā adalah dua tokoh yang masuk pada bidang tafsir Al-Qur'an. Pada awalnya, 'Abduh dan gurunya, Al-Afghani, aktif melakukan pembaharuan melalui jalur politik. Namun kemudian, 'Abduh meragukan prospek pembaharuan Islam pada jalur tersebut.[159] Beliau lebih memilih pembaharuan melalui

---

[157] Instrumen ilmu pengetahuan digunakan oleh Napoleon sebagai sumber informasi yang menjadi dasar pengambilan keputusan-keputusan strategis selama ekspedisinya. Sebenarnya, Napoleon bermaksud menjadikan Mesir sebagai batu loncatan untuk menguasai timur, terutama India yang pada waktu itu telah dikuasai oleh Inggris. Perancis dan Inggris merupakan dua negara yang bersaing pada waktu itu untuk menjadi negara terkuat di dunia. Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 94–95; Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*…, h. 88.

[158] Para cendekiawan atau ulama yang menyerukan pembaharuan di Mesir banyak bermunculan, diantaranya yang paling dikenal adalah Rifa'ah Badawi Rafi' Al-Tahtawi 1801-1873, Jamaluddin Al-Afghanī (1839-1897), dan Muḥammad 'Abduh (1849-1905). Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*, h. 95–97 & 99; Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*…, 51.

[159] 'Abduh menyatakan:

أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ السِّيَاسَةِ، وَمِنْ لَفْظِ السِّيَاسَةِ وَمِنْ مَعْنَى السِّيَاسَةِ، وَمِنْ كُلِّ حَرْفٍ يُلْفَظُ مِنْ كَلِمَةِ السِّيَاسَةِ، وَمِنْ كُلِّ خَيَالٍ يَخْطُرُ بِبَالِي مِنَ السِّيَاسَةِ، وَمِنْ كُلِّ أَرْضٍ تُذْكَرُ فِيْهَا السِّيَاسَةِ، وَمِنْ كُلِّ شَخْصٍ يَتَكَلَّمُ أَوْ يَتَعَلَّمُ أَوْ يَجُنُّ أَوْ يَعْقِلُ فِي السِّيَاسَةِ، وَمَنْ سَاسَ وَيُسَوِّسُ وَسَائِسٌ وَمُسَوِّسٌ. مَا دَخَلَتْ السِّيَاسَةُ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَفْسَدَتْهُ.

Aku berlindung kepada Allah dari politik, dari kata politik, dari makna politik, dari setiap huruf yang membentuk kata politik, dari setiap bayangan politik yang masuk

jalur budaya, pendidikan dan sosial,[160] termasuk tafsir Al-Qur'an. Pada bulan Juni 1899 M, 'Abduh mulai mengajarkan tafsir secara formal di Masjid Al-Azhar atas permintaan Riḍā. Pemaparan 'Abduh ini ditulis oleh Riḍā untuk kemudian diterbitkan di majalah Al-Manar dan kemudian Tafsir Al-Manar.[161] Farmāwī membaca bahwa penafsiran-penafsiran 'Abduh tersebut mengindikasikan bahwa beliau adalah pemimpin tafsir *mawḍū'ī* di era modern.[162]

B. Periodesasi Sejarah Tafsir Al-Qur'an

Bagian ini menyajikan periodesasi sejarah tafsir yang dikemukakan oleh Muḥammad Husayn Al-Dzahabi, Ignaz Goldziher, Muḥammad Quraish Shihab, dan Abdul Mustaqim. Penyajian ini bertujuan untuk memahami posisi era tafsir modern secara lebih jelas, yang kemudian dieksplorasi lebih mendalam guna mengidentifikasi kriteria atau ciri-ciri

---

dalam pikiranku, dari setiap tanah yang disebutkan politik di atasnya, dari setiap orang yang berbicara, belajar, gila dengna, atau berpikir tentang politik, dari orang yang telah atau sedang berpolitik, dari pelaku politik dan dari orang yang terobsesi dengan politik. Tidaklah politik itu masuk pada sesuatu hal kecuali akan merusaknya.

Hājir Muḥammad Aḥmad Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr" (Universitas Khourtoum, 2004), h. 26; Muḥammad 'Abduh, *Al-Islam wa Al-Naṣrāniyyah ma'a al-Ilmi wa al-Madāniyyah*, ed. 3 (Beirut: Dar Al Hadastah, 1988), h. 132.

[160] Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār…" h. 28.

[161] Pada Tafsīr Al-Manār, Riḍā menyatakan bahwa QS. Al-Nisa : 126 merupakan ayat terakhir yang ditafsirkan oleh Imam Muḥammad 'Abduh. Riḍā juga menyatakan akan meneruskan tafsir tersebut dengan manhaj Imam Muḥammad 'Abduh. Beliau berkata:

هَذِهِ الْآيَاتُ كَانَتْ آخِرَ مَا فَسَّرَهُ شَيْخُنَا الْأُسْتَاذُ الْإِمَامُ الشَّيْخُ مُحَمَّد عَبْده فِي الْجَامِعِ الْأَزْهَرِ، فَرَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَجَزَاهُ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنَّا خَيْرَ الْجَزَاءِ، وَسَنَسْتَمِرُّ فِي التَّفْسِيرِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي اقْتَبَسْنَاهَا مِنْهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm Al-Ma'rūf bi Tafsīr Al-Manār*, ed. 1 (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 2013), Jilid 5, h. 372.; Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr," 29 & 47.

[162] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, ed. 2 (Kairo, 1977), h. 74.

FINAL

khas tafsir pada era tersebut. Dengan demikian, dapat diketahui bagaimana posisi tafsir *mawḍū'ī* dalam konteks perkembangan tafsir modern.

Pertama, sejarah perkembangan tafsir perspektif Dzahabi dapat dilihat dalam kitabnya *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*. Beliau menguraikan perjalanan tafsir Al-Qur'an dari masa Nabi Muḥammad Saw sampai era modern dalam tiga periode (*marḥalah*).[163] Tiga periode pertama ditulis dalam bukunya secara berurutan dari bab satu sampai bab tiga. Tiga periode tersebut adalah tafsir pada masa Nabi Muḥammad Saw dan sahabatnya (610-687 M),[164] tafsir pada masa tabiin (687-750 M),[165] dan

[163] Dzahabi juga membagi perkembangan tafsir menjadi lima tahapan (khuṭwah). Tahapan pertama adalah masa oral. Pada masa ini, penafsiran Al-Qur'an didasarkan pada penukilan riwayat sahabat dari Nabi saw, sahabat dari sahabat, tabiin dari sahabat dan tabiin dari tabiin. Tahapan kedua adalah kodifikasi hadis bakda tabiin. Pada masa ini, tafsir masih menjadi bagian dari kitab hadis. Tahapan ketiga adalah masa kodifikasi tafsir terpisah dari kitab hadis. Tahapan keempat masih masuk kategori masa tafsīr bi al-ma'thūr, namun penafsiran sudah diinfiltrasi oleh kreatifitas mufasir. Masa ini secara berurutan dimulai dari usaha peringkasan sanad, penukilan terhadap mufasir sebelumnya tanpa mereferensikannya, muncul percampuran riwayat sahih dan dan tidak sahih sehingga —menurut Dhahabī— peneliti tafsir sering terkecoh dengan menganggap semua riwayat tersebut sahih, pengambilan referensi dari isrā'iliyyat seakan sebuah kebenaran. Tahapan kelima adalah masa yang membentang sejak masa 'Abbāsiyah sampai saat ini. Pada masa ini, penafsiran riwayat bercampur dengan pemahaman logika yang secara eksplisit Dhahabī menyatakan, "*ikhtalaṭa fīhi al-fahm al-'aqlī bi al-tafsīr al-naqlī*". Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), h. 104-108.

[164] Penulis menghitung tafsir Nabi Muḥammad Saw sejak diturunkannya wahyu pertama kali. Mubārakfūrī menyatakan bahwa hal tersebut terjadi pada hari Senin, 21 Ramadhan bertepatan dengan 10 Agustus 610, di saat umur Rasulullah Saw 40 tahun 6 bulan 12 hari Qamariah atau 39 tahun 3 bulan 12 hari Syamsiyah. Sedangkan, tafsir sahabat berakhir dengan meninggalnya tokoh-tokoh sahabat yang dulunya menjadi guru dari para tabiin sebagaimana disebutkan Mustaqim. Ibn 'Abbās (w. 687 M) adalah mufasir sahabat yang paling akhir wafat dibandingkan Abdullah bin Mas'ud (w. 653 M), Ubay bin Ka'ab (w. 640 M) dan Zayd bin Tsabit (w. 665 M). Lih. Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* …, h. 55 & 77; Ṣafī Al-Raḥmān Al- Mubārakfūrī, *Al-Raḥīq Al-Makhtūm*, 1 ed. (Beirut, Libanon, Libanon: Dār Al-Hilāl, n.d.), h. 46.

[165] Tahun 750 M bukan menjadi tahun terakhir mufasir tabiin. Ada mufasir tabiin yang hidup melampau tahun 750 M seperti Maqatil ibn Sulayman yang

tafsir pada masa kodifikasi (750 M – saat ini).[166] Masa Kodifikasi dimulai pada akhir kekuasaaan Bani Ummayah, awal Bani Abasiyah, atau pasca era tabiin.[167] Berbagai macam kecenderungan dalam tafsir membentang pada periode ini. Contohnya seperti tafsir syiah, tafsir batiniyah, tafsir babiyah, tafsir baha'iyah, tafsir zaidiyah, tafsir sufi, tafsir khawarij, tafsir filsafat, tafsir fikih, dan tafsir ilmu.[168]

Kecenderungan sektarian dalam tafsir[169] sangat kuat sampai munculnya era modern (*al-ahsr al-hadith*).[170] Dzahabi berpendapat ada empat corak tafsir yang dapat ditemukan pada era ini. Pertama adalah corak ilmu seperti dalam kitab *Al-Jawāhir fi Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Thantawi Al-Jawhari. Kedua adalah corak *maḍhabi* yang merupakan sisa-sisa dari kecenderungan sektarian era sebelumnya.[171] Ketiga adalah corak

meninggal tahun 150 H/ 767 M. Shams Al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām Al-Nubalā'* (Kairo: Dār Al-Hadīth, 2006), Jilid 6, h. 612.

[166] Abdul Mustaqim berpendapat bahwa Dzahabi menggunakan standar ganda dalam melakukan klasifikasi tersebut. Dzahabi mengklasifikasi dua periode pertama berdasarkan kronologi waktu dan satu periode terakhir berdasarkan kodifikasi. Seandainya menggunakan standar kodifikasi, maka seharusnya sudah cukup diklasifikasikan dalam 2 masa, pra kodifikasi dan pasca kodifikasi. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 7-104; Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 35.

[167] Andrew Rippin berpendapat bahwa Dinasti 'Abbāsiyah mulai muncul pada tahun 750 M. Lih. Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (Routledge, 2005), h. 7; Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn,* h. 104.

[168] Ini menunjukkan kemiripan pembagian sejarah tafsir yang dilakukan Muḥammad Quraish Shihab yang menyatakan bahwa tafsir dengan beragam corak seperti sastra bahasa, filsafat dan teologi, sains, fikih, tasawuf dan sastra budaya kemasyarakatan merupakan perwujudan dari *tafsīr bi al-ra'yi* yang muncul sesudah berakhirnya masa tabiin pada tahun 150 H. Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 1996) h. 60–61.

[169] Mustaqim memasukkan masa-masa kecenderungan dan corak tafsir sangat kuat dalam periode tafsir pertengahan.

[170] Sayangnya, Dzahabi tidak menjadikan era modern ini sebagai periode tersendiri, namun menjadi salah satu periode pada era kodifikasi. Periode ini banyak diuraikan oleh Dzahabi pada bagian penutup. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz. 2, h. 363-448.

[171] Corak madzhabi yang tersisa sampai era modern seperti tafsir dari kalangan ahl al-sunnah oleh Muḥammad 'Abduh dengan tafsirnya Al-Manār, tafsir dari kalangan al-Imāmiyah Al-Ithnā 'Ashariyyah oleh Sulthan Muḥammad al-

ilhādī[172] seperti dalam kitab *Al-Qur'an wa Al-Mufassirūn*.[173] Keempat adalah corak *Al-Adabī Al-Ijtimā'ī* (sastra dan sosial masyarakat) seperti tafsir Muḥammad 'Abduh.[174]

Dzahabi menyatakan bahwa tafsir bercorak *al-adābī al-ijtimā'ī* merupakan sebuah keistimewaan yang dimunculkan oleh Muḥammad 'Abduh pada era modern. Corak ini,[175] menurut beliau, adalah corak tafsir yang baru. Corak ini berpijak pada prinsip bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk untuk memperoleh kebaikan dunia dan akhirat.[176] Penafsiran ini dimulai dengan membahas sebuah tema dengan mengkajinya berdasarkan ayat-ayat yang mengandung tema tersebut, memahami *hadf* atau maksud

---

Khurrasāni dengan tafsirnya Bayān Al-Sa'ādah fī Maqamāt Al-Ibādah, tafsir dari kalangan Ibādhiyah bagian dari Khawarij oleh Muḥammad bin Yusuf dengan tafsirnya Himyānu Al-Zād Ilā Dār Al-Ma'ād, dan tafsir lainnya. Sektarianisme ini bahkan sangat tampak pada buku tafsir yang berjudul Aysar Al-Tafāsir karya Abu Bakar Jabir Al-Jazā'irī. Rektor Universitas Islam meminta kepada beliau untuk menulis tafsir yang konsisten pada akidah salafiah dengan model yang mirip Tafsir Jalalain. Tafsir ini diharapkan dapat menggantikan posisi Tafsīr jalalain yang tidak berakidah salafiyah di pondok-pondok pesantren dan halaqah-halaqah hadis. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz. 2, h. 381-382; Jābir bin Mūsa Abū Bakr Al- Jazā'irī, *Aysar al-Tafâsir li Kalâm al-'Aliyyi al-Kabîr*, V. (Madinah, Arab Saudi: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 2003), h. 5.

[172] Ilhādī berasal dari kata *ilhād* yang secara istilah berarti aliran pemikiran yang menafikan wujud pencipta alam. Kata ini diterjemahkan dengan kata atheis dalam bahasa Yunani yang berarti "tanpa tuhan". Khalid bin Muḥammad al-Syahri, "*Ilhād: Ta'rīfuh, wa Asykāluh, wa Nusyatuh*," Alukah, last modified 2018, diakses Desember 22, 2022, https://www.alukah.net/sharia/0/124635/الإلحاد-تعريفه-وأشكاله-ونشأته/.

[173] Sayangnya Dzahabi tidak menulis pengarang buku tersebut. Beliau tidak menuliskan nama pengarang tafsir *ilhādī* dengan alasan untuk menjaga umat dari fitnah. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 384.

[174] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 401.

[175] Corak ini dimunculkan oleh madrasah (kelas) Muḥammad 'Abduh, kemudian dilanjutkan oleh Muḥammad Rashīd Riḍā dan Muḥammad Mushthafa Al-Marāghi. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 403.

[176] Dhahabī menjelaskan bahwa 'Abduh menawarkan tujuan paling tinggi Al-Qur'an (*al-Maqṣid al-A'lā*) adalah tafsir Al-Qur'an yang menampilkan agama sebagai penunjuk manusia sehingga dapat memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Teks tersebut dalam bahasa arab berbunyi demikian,

فَهْمُ كِتَابِ اللهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمْ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمْ الْآخِرَةِ

Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 401, 407 & 424.

tema tersebut secara mendalam, dan kemudian menerapkan penafsiran tersebut pada kehidupan dan peradaban masyarakat.[177]

Kedua, aliran-aliran tafsir perspektif Goldzilher dapat dilihat dalam kitab *Madzāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī*. Goldzilher menyebutkan 5 aliran tafsir dalam buku tersebut, yaitu: *al-tafsīr bi al-ma'thūr*, tafsir teologis (*al-tafsīr fī ḍlaw'i al-aqīdah*),[178] tafsir sufistik (*al-tafsīr fī ḍaw'i al-tasawwuf*), tafsir sektarian (*al-tafsīr fī dlaw'i al-firaq al-dīniyyah*), dan tafsir modernis (*al-tafsīr fī dlaw'i al-tamaddun al-islāmī*).[179] Aliran tafsir pertama dan terakhir sesuai dengan kronologi sejarah perkembangan tafsir, sedangkan aliran tafsir kedua sampai ketiga saling beririsan jika dilihat dari sisi kronologi sejarah perkembangan tafsir.[180] Keterangan di atas menunjukkan bahwa Goldzilher kesulitan untuk menggunakan pendekatan sejarah dalam mengklasifikasikan aliran-aliran tafsir tersebut. Hal ini diperkuat tidak adanya tahun yang membatasi perkembangan antar aliran-aliran tafsir tersebut.

Aliran tafsir kelima perspektif Goldzilher — yakni tafsir modernis — merupakan bagian dari produk gerakan pembaharuan yang terjadi di dunia Islam. Goldzilher mencontohkan Gerakan pembaharuan di India dan Mesir. Di India, pembaharuan Islam diserukan —diantaranya— oleh Sayyid Amir Ali (1849-1928 M) dan Aḥmad Khan (1817-1898 M), sedangkan di Mesir ada Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897 M) dan

---

[177] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 402.

[178] Goldzilher memberi catatan bahwa aliran tafsir ini merupakan madzhab ahli ra'yi. Ignaz Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Al-Khaniji, 1955), h. 121.

[179] Terjemahan "modernis" mengikuti Abdul Mustaqim. Lih. Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī*…, h. 6–12; Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an…*, h. 30–31.

[180] Hal ini terlihat pada tokoh-tokoh aliran tafsir yang dibahas. Tokoh aliran tafsir teologis seperti Al-Zamakhsyari (1075-1144 M) dan Al-Fakhr Al-Razi (1150-1210 M), tokoh aliran tafsir sufistik seperti Al-Hallaj (858-922 M), Ibn Sina (980-1037 M), Abu Hamid Al-Ghazali (1058-1111 M), Al-Suhrowardi (1154-1191 M) dan Ibn Arabi (1164-1240 M), sedangkan pada pembahasan tafsir sektarian, Goldzilher lebih banyak menguraikan problem penafsiran antar golongan Mu'awiyah, Syiah dan Khawarij. Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī…*, h. 7–10.

Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M).[181] Di antara empat tokoh tersebut, ‘Abduh adalah tokoh pembaharu yang tafsirnya paling banyak diuraikan oleh Goldzilher.[182]

Ketiga, sejarah perkembangan tafsir perspektif Muḥammad Quraish Shihab diuraikan dalam buku *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Shihab membagi sejarah perkembangan tafsir Al-Qur’an dalam 2 tahapan. Tahap pertama adalah masa perkembangan tafsir *bi al-ma’thūr*. Tahap kedua adalah masa perkembangan corak-corak penafsiran. Tahap kedua ini membagi corak tafsir Al-Qur’an dalam 6 bentuk, meliputi: (a) corak sastra bahasa; (b) corak filsafat dan teologi; (c) corak penafsiran ilmiah; (d) corak fikih atau hukum; (e) corak tasawuf; dan (f) corak sastra budaya kemasyarakatan.[183]

Tahap perkembangan tafsir *bi al-ma’thūr* membentang sampai akhir masa tabiin sekitar tahun 150 H.[184] Pada tahap pertama muncul 3 penafsiran berdasarkan generasi, yaitu tafsir Nabi Muḥammad SAW, tafsir sahabat[185] dan tafsir tabiin. Tiga jenis penafsiran berdasarkan generasi ini masuk kategori tafsir *bi al-ma’thūr*.[186] Para ahli tafsir pada masa ini dapat dibagi menjadi 3 berdasarkan domisilinya. Ibn Abbas di Mekah memiliki murid Sa‘īd bin Jubair dan Mujahid bin Jabr; Ubay bin Kaab di Madinah memiliki murid Muḥammad bin Kaab dan Zaid bin Aslam; serta Abdullah

---

[181] Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī…*, h. 11–12.

[182] Goldzilher berpandangan bahwa ‘Abduh adalah penggagas sebenarnya pembaharuan di Mesir (المؤَسِّسُ الحَقِيقِيُّ لِلتَّجْدِيدِ الإِسْلَامِيِّ الصَّادِرِ عَنْ مِصْرَ). Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī…*, h. 337–396 & 350.

[183] Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*…, h. 59–61.

[184] Akhir masa tabiin merupakan akhir kekuasaan Bani Umayyah dan awal kekuasaan Bani ‘Abbāsiyah. Menurut Rippin, fenomena tersebut terjadi pada tahun 750 M. Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (Routledge, 2005), h. 7; Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, h. 104.

[185] Sebagian sahabat ada pula yang menanyakan beberapa masalah kepada tokoh ahli kitab seperti Abdullah bin Salam, Ka’ab Al-Ahbar, dan lainnya. Hal ini menyebabkan masuknya informasi-informasi Al-Kitab dalam tafsir Al-Qur’an yang dikenal dengan istilah: Isrāiliyyah. Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*…, h. 59.

[186] Shihab, *Membumikan Al-Qur’an*…, h. 59.

bin Mas'ud di Irak memiliki murid Hasan Al-Bashri dan Amir Al-Sya'bi.[187]

Pada tahap kedua, sesudah era tabiin, situasi dan kondisi mendorong tersebarnya hadis-hadis lemah dan palsu ditengah-tengah masyarakat. Perubahan sosial juga semakin menonjol, sehingga menimbulkan beberapa persoalan yang belum pernah terjadi. Kompleksitas persoalan masyarakat yang tidak bisa dicari solusinya secara eksplisit dalam Al-Qur'an mendorong penggunaan akal dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Bertambahnya porsi penggunaan akal atau ijtihad memunculkan beragam corak dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak ilmiah, corak fikih, dan corak tasawuf.[188]

Pada masa Muḥammad 'Abduh (1849 – 1905 M), corak-corak tafsir di atas mulai berkurang karena lebih tertuju pada corak budaya kemasyarakatan. Corak budaya kemasyarakatan merupakan bentuk tafsir yang menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi problematika masyarakat berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan model penyampaian yang mudah dimengerti namun enak didengar.[189]

Keempat, sejarah perkembangan tafsir perspektif Abdul Mustaqim diuraikan dalam buku *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*. Mustaqim mengkategorisasikan sejarah perkembangan tafsir berdasarkan era dan nalar manusia yang berkembang. Beliau beralasan bahwa kategorisasi seperti ini mampu menjembatani problem pemetaan mazhab-mazhab tafsir yang tidak dapat dilakukan hanya berdasarkan kategorisasi kronologi sejarah semata. Sebab, kadang ada tafsir yang muncul di era modern, tetapi nalarnya mewarisi nalar mitis dan bahkan ideologis. Tafsir semacam ini, jika dilihat dari segi periodenya adalah era modern, namun jika dilihat dari segi nalarnya adalah nalar ideologis.[190] Sudut pandang Mustaqim ini menghasilkan klasifikasi sejarah

[187] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…, h. 59.
[188] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…, h. 60.
[189] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…, h. 61.
[190] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 9–10.

perkembangan tafsir menjadi tiga, yaitu: tafsir periode klasik (Abad 6 – 7 M), tafsir periode pertengahan (Abad 9-15 M), dan tafsir periode modern-kontemporer (Abad 18-21 M).[191]

Tafsir periode klasik melingkupi tafsir zaman Nabi Muḥammad SAW, sahabat, tabiin dan bahkan generasi awal *atbā' tabiin*.[192] Tafsir periode klasik memiliki kelebihan tidak banyak perbedaan penafsiran. Selain itu, produk tafsir era klasik tidak bersifat sektarian dan belum dimasuki riwayat-riwayat israiliiyat kecuali mulai zaman tabiin. Adapun kelemahan tafsir periode ini yaitu penafsiran belum mencakup seluruh ayat Al-Qur'an dan masih bersifat parsial dalam arti kurang mendetail sehingga sulit mendapatkan pandangan Al-Qur'an yang utuh dalam merespon sebuah permasalahan.[193]

Tafsir periode pertengahan membentang sejak abad ke-9 sampai abad ke-15 M. Permulaan periode ini ditandai dengan perubahan arah penafsiran dari tafsir *bi al-ma'thūr* ke tafsir *bi al-ra'yi* dan munculnya independensi kodifikasi ilmu tafsir[194] yang sebelumnya menjadi bagian dari pembahasan ilmu hadis. Penggunaan rasio yang kuat dalam penafsiran berakibat pada bias ideologi, sehingga tafsir pada era ini sering sekali menjadi afirmasi (penegasan dan pembelaan) terhadap ideologi keilmuan dan mazhab penafsirnya. Periode ini terus berlangsung hingga muncul

---

[191] Keunikan periodesasi Mustaqim dapat dilihat pada waktu perpindahan antara satu periode dengan periode lainnya yang tidak langsung bertemu namun berjarak sekitar 2-3 Abad. Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. xiii–xiv.

[192] Terkait hal ini, Mustaqim berangkat dari teori Dzahabi yang menyatakan bahwa tafsir itu dibagi 3, yaitu tafsir pada masa Nabi Muḥammad Saw dan sahabatnya (610-687 M), tafsir pada masa tabiin (687-750 M), dan tafsir pada masa kodifikasi (750 – saat ini) yang dimulai pada akhir periode Bani Umayah dan awal periode Bani 'Abbāsiyah. Mustaqim menyimpulkan bahwa tafsir periode klasik adalah masa pra-kodifikasi. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 27–104; Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 40.

[193] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 87–88.

[194] Dhahabī menguraikan para mufasir yang pertama kali menulis karya tafsir secara independen terlepas dari kodifikasi hadis adalah 'ali ibn Abī ṭalḥah (w. 143 H/ 760 M), Ibn Juraij (w. 150 H/ 767 M), dan Ibn Jarīr Al-Ṭabarī (w. 224-310 H/ 838-922 M). Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, h. 113.

kritik oleh Muḥammad ‘Abduh dan tokoh-tokoh tafsir era modern-kontemporer.[195]

Tafsir periode modern-kontemporer adalah sebuah aliran yang mencoba menciptakan formasi baru dalam metodologi tafsir sebagai bentuk kritik terhadap tafsir klasik dan pertengahan yang dianggap tidak lagi relevan dengan era kekinian. Periode modern dalam konteks tafsir dimulai sejak abad ke-18 M yang ditandai dengan munculnya tokoh-tokoh pemikir modern seperi Sayyid Aḥmad Khan dengan *Tafhīm Al-Qur’ān*, ‘Abduh dan Rashīd Riḍā dengan *Tafsīr Al-Manār*, Mustafa Al-Maraghi dengan *Tafsīr Al-Marāghī* dan lainnya.[196]

Mustaqim berpendapat bahwa tafsir modern-kotemporer memiliki 3 asumsi dan 4 karakteristik penafsiran. Tiga asumsi yang melandasi penafsiran periode ini adalah (1) Al-Qur’an adalah kitab yang *sāliḥ li kulli zaman wa makān*; (2) Teks statis dan konteks dinamis; (3) Penafsiran bersifat relatif dan tentatif. Empat karakteristik penafsiran pada periode ini adalah (1) Memosisikan Al-Qur’an sebagai kitab petunjuk; (2) Bernuansa Hermeneutis;[197] (3) Kontekstual dan berorientasi pada spirit Al-Qur’an; (4) Ilmiah, kritis dan non-sektarian. Asumsi dan karakteristik penafsiran tersebut memunculkan metode penafsiran yang bersifat interdisipliner, seperti tafsir *mawḍū‘ī*, linguistik, analisis gender, semiotik, sosio-historis, antropologi, hingga hermeneutika. Metode-metode ini diharapkan dapat memunculkan produk penafsiran yang dapat memberikan solusi kongkret atas problem yang dihadapi manusia saat ini. Penafsiran tidak sekedar

[195] Contoh mufasir yang muncul pada periode pertengahan seperti Al-Zamakhsyari (w. 1144 M) dengan kitab *Ḥaqāiq Al-Qur’ān* yang beraliran muktazilah, Fakhruddīn Al-razi (w. 1209 M) dengan kitab *Mafātīh Al-Ghayb* yang beraliran Sunni -Asy’ariyyah, Ali Ibrahim Al-Qummi (w. 939) dengan kitab *Tafsīr Al-Qur’ān* yang beraliran Syiah, dan lainnya. Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*…, h. 89–92.

[196] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*…, h. 147–146.

[197] Mustaqim menukil Roger Trigg menjelaskan bahwa paradigma hermeneutik adalah upaya untuk memahami teks Al-Qur’an dalam konteks kekinian yang situasinya sangat berbeda, sehingga juga harus memahami bahwa penafsiran terdahulu sangat mungkin bias akan kepentingan atau ideologi dibalik penafsiran terhadap teks Al-Qur’an. Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*…, h. 163.

untuk memahami ayat, tetapi untuk diamalkan dan memberikan solusi alternatif atas problem umat Islam kontemporer dan mampu menggulirkan gagasan-gagasan yang transformatif.[198]

Empat teori diatas — baik teori Dzahabi, Goldzilher, Shihab, maupun Mustaqim — menunjukkan bahwa pada kisaran abad ke-18 M terjadi pergeseran paradigma (*paradigm shit*) penafsiran menuju penafsiran modern yang muncul terpengaruh oleh gerakan pembaharuan di dunia Islam yang dimotori oleh para tokohnya, seperti Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897 M), Sayyid Aḥmad Khan (1752-1831 M), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M), Rashīd Riḍā (1865-1935 M), dan lainnya. Penafsiran modern ini menghadirkan metode-metode yang khas berbeda dengan metode tafsir sebelumnya, diantaranya yang paling masyhur adalah tafsir *mawḍū‘ī,* sebagaimana yang disampaikan Mustaqim.[199] Menurut Farmāwī, ‘Abduh adalah tokoh pertama yang mewacanakan model tafsir *mawḍū‘ī.*[200] Goldzilher juga berpendapat bahwa ‘Abduh adalah pendiri pembaharuan di Mesir yang sebenarnya.[201] Teori-teori ini menunjukkan koherensi antara satu dengan yang lainnya sehingga dapat disimpulkan bahwa tafsir *mawḍū‘ī* adalah produk pembaharuan Islam yang diwacanakan oleh ‘Abduh sebagai salah satu tokoh pembaharu yang masyhur di Mesir.

C. Komunitas Mufasir *Mawḍū‘ī* di Mesir Modern

Mesir, sebagai salah satu pusat peradaban Islam, telah melahirkan beragam gagasan inovatif dalam bidang tafsir Al-Qur'an, termasuk tafsir *mawḍū‘ī.* Gagasan ini muncul sebagai respon atas kebutuhan umat untuk

---

[198] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*…, h. 154–167, 170, dan 190–191.

[199] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*…, h. 170

[200] Farmāwī menyatakan bahwa ‘Abduh adalah pemimpin tafsir *mawḍū‘ī* di era modern (الزَعِيْمُ لِهَذَا اللَّوْنِ فِي عَصْرِ الْحَدِيْثِ) dan Shaltūt adalah peletak prinsip pokok tafsir mawḍū‘ī (أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ الْمَلَامِحَ الرَّئِيْسِيَّةَ لِمَنْهَجِ هَذَا التَّفْسِيْرِ). Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū’ī…*, 74.

[201] Goldzilher berpandangan bahwa ‘Abduh adalah penggagas sebenarnya pembaharuan di Mesir (المؤَسِّسُ الحَقِيقِيُّ لِلتَّجْدِيدِ الإِسْلَامِيّ الصَّادِرِ عَنْ مِصْرَ). Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī…*, h. 350.

memahami Al-Qur'an secara relevan dengan tantangan zaman. Dalam konteks Mesir Modern, komunitas mufasir *mawḍū'ī* berperan penting dalam mengembangkan metode tafsir ini. Mereka tidak hanya menekankan pentingnya penafsiran tematik, tetapi juga menjadikan tafsir sebagai solusi atas problematika sosial-keagamaan. Para tokoh dalam komunitas ini berkarya di tengah dinamika sosial, politik, dan intelektual Mesir Modern, yang mengalami transformasi besar sejak abad ke-19. Bagian ini mengulas siapa saja tokoh terkemuka yang masuk dalam komunitas wacana tafsir *mawḍū'ī*.

LaCapra berpendapat bahwa komunitas wacana (*the communities of discourse*) perlu diungkap untuk mempersempit *locus* penelitian sejarah intelektual. Komunitas wacana adalah sebuah aliran (*school*), gerakan (*movement*), jaringan asosiasi (*network of associations*), atau semacamnya[202] yang mewacanakan, mengembangkan, dan mengaplikasikan gagasan tersebut. Sebuah komunitas wacana memiliki para tokoh atau pemuka dalam wacana tersebut. Gagasan tafsir *mawḍū'ī* lahir dan berkembang di tangan para tokoh tafsir *mawḍū'ī* dalam sebuah komunitas wacana tafsir *mawḍū'ī*.

Jika komunitas wacana itu diasosiasikan sebagai sebuah aliran atau gerakan, maka dapat disimpulkan bahwa komunitas wacana tafsir *mawḍū'ī* adalah aliran tafsir modern yang merupakan bagian dari gerakan *tajdīd*. Gerakan tajdid disebut juga gerakan pembaharuan atau modernisasi yang muncul pada kisaran tahun 1800 M.[203] Gerakan ini merupakan usaha atau respon yang dipelopori oleh beberapa tokoh untuk memajukan umat Islam dalam berbagai bidang pasca kesadaran akan ketertinggalannya dari dunia barat.[204]

Aliran tafsir modern adalah tafsir yang memiliki pandangan bahwa Al-Qur'an itu sumber inspirasi atau petunjuk yang dapat memajukan umat

FINAL

[202] Dominick Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory XIX*, no. 3 (1980): h. 263, 264, dan 266.

[203] Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1…*, h. 88–89.

[204] Lihat pembahasan tajdid/ pembaharuan dalam Islam pada sub-bab *Sejarah Global Umat Islam Abad XIX-XX* dan *Periodesasi Sejarah Tafsir dan Posisi Tafsir Mawḍū'ī*.

Islam.[205] Oleh karenanya, para mufasir modern menawarkan sebuah penafsiran bercorak *ijtimā'ī*, selaras dengan sains, namun tetap bersandar pada dalil *naqli* yang sahih.[206] Ciri khas penafsiran ini hadir dalam metode tafsir *mawḍū'ī*, yaitu penafsiran terhadap sebuah tema dalam Al-Qur'an dengan keyakinan bahwa tafsir tersebut dapat menjadi solusi terhadap problem atau memberikan pandangan yang holistik terhadap tema yang dikaji. Tafsir model ini kemudian dikenal dengan istilah tafsir *mawḍū'ī*.[207]

Tafsir periode modern-kontemporer[208] lahir sebagai kritik terhadap tafsir klasik dan pertengahan yang dianggap tidak lagi relevan dengan era kekinian. Shihab menjelaskan bahwa tafsir sesudah Ṭabarī memiliki corak tertentu yang "memaksakan sesuatu terhadap Al-Qur'an". Hal ini terjadi seperti pada *Al-Kasyāf* karya Zamakhsyari, *Anwār Al-Tanzīl* karya Al-Baidhawi, dan *Rūh Al-Ma'ānī* karya al-Alusi yang memiliki kecenderungan dalam masalah akidah, fikih, tasawuf, atau aliran bahasa tertentu.[209]

---

[205] Hal ini sebagaimana cara pandang 'Abduh "*al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*" yang dapat ditemukan dalam pada *Tafsīr Al-Manār*, jilid 1 h. 84, Jilid 1 h. 95, jilid 1 h. 117, jilid 1 h. 152, jilid 1 h. 180, jilid 1 h. 37 atau "*Al-Qur'ān kitāb hidāyah*" yang dapat ditemukan pada *Tafsīr Al-Manār* jilid 1 h. 22, jilid 2 h. 357, jilid 4 h. 212, jilid 5 h. 342, jilid 6 h. 300, dan jilid 9 h. 62.

[206] Ciri khas penafsiran modern ini diadaptasi dari Ignaz Goldzilher dalam bukunya yang telah diterjemahkan oleh Maḥmūd Abd Al-Bāqī dengan judul *Madhāhib al-Tafsīr Al-Islāmī*. Istilah yang digunakan Abd Al-Bāqī adalah *naz'ah Ibn Taimiyah al-muhāfazhah al-mutaṭarrafah, fahm al-Ghazālī li dīn fahman khuluqiyan tahdhībiyyan,* dan *muqtaḍiyāt al-numūw al-t'aqqāddumī al-muṭṭarrid*. Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī*…, h. 369.

[207] Mustaqim juga memasukkan tafsir *mawḍū'ī* sebagai bagian dari tafsir modern-kotemporer. Tafsir modern-kotemporer ini memiliki 3 asumsi dan 4 karakteristik penafsiran. Tiga asumsi tersebut adalah (1) Al-Qur'an adalah kitab yang *sāliḥ li kulli zamān wa makān*; (2) Teks statis dan konteks dinamis; (3) Penafsiran bersifat relatif dan tentatif, sedangkan empat karakteristik tersebut adalah (1) Memosisikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk; (2) Bernuansa Hermeneutis bahwa penafsiran itu bias dengan konteks waktu dan tempat; (3) Kontekstual dan berorientasi pada spirit Al-Qur'an; (4) Ilmiah, kritis dan non-sektarian. Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 154–167, 170, dan 190–191.

[208] Tafsir modern-kontemporer adalah istilah Mustaqim.

[209] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…, h. 111-112.

Mustaqim menambahkan bahwa tafsir periode pertengahan cenderung memaksakan sebuah gagasan, syarat kepentingan ideologis, repetitif, dan bersifat parsial. Beberapa contoh kekurangan penafsiran periode ini dapat dilihat dalam tafsir Ibn Arabi (560-638 H/ 1164-1240 M), Al-Zamakhshāri (467-538 H/ 1074-1144 M), Fakhr Al-Dīn Al-Razi (544-606 H/ 1149-1209 M), Al-Thabarsi (468-548 H/ 1075-1153 M) dan lainnya. Ibnu Arabi memaksakan gagasan *wiḥdah al-wujūd* dalam penafsiran QS. Al-Nisa [4]: 80 dengan pandangannya bahwa ayat ini membicarakan sosok rasul sebagai penjelmaan wujud Tuhan karena kesatuan wujudnya. Zamakhsyari menafsirkan kata "*nāẓirah*" dalam QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23 "berharap" (*al-tawaqqu' wa al-rajā'*)[210] sehingga menguatkan ideologi muktazilah bahwa Allah tidak dapat dilihat di akhirat dengan mata. Fakhruddīn Al-Razi yang selalu mengulang pembahasan Jabariyah dan Qadariyah di hampir setiap Surat, bahkan untuk tema kecil semacam imamah Abu Bakar juga diulangi dalam QS Al-Fatihah [1]: 6, Al-Maidah [5]: 54, QS. Al-Taubah [9]: 1-2, dan QS. Al-Hashr [59]: 8.[211] Ath-Thabarsi secara parsial menafsirkan kata "*tuqah*" dalam QS. Ali Imran [3]: 28 dengan "*taqiyah*" sesuai ideologi syiah yang dia anut.[212] Menurut Mustaqim, Al-Tabarsi tidak melihat konteks ayat tersebut secara utuh baik *munāsabah* ataupun *asbāb al-nuzūl*-nya.[213]

Arah penafsiran era pertengahan bergeser seiring munculnya kritik dari Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan tokoh-tokoh tafsir era modern-kontemporer.[214] Ada banyak kecenderungan dalam kitab-kitab tafsir sebelumnya yang menurut 'Abduh sering menjebak mufasir pada masalah linguistik —baik gaya bahasa, atau gramatikanya—, pereferensian buku sejarah atau israiliyat yang tidak otentik, dan lain

[210] Maḥmūd ibn 'amr Al-Zamakhshāri, *Al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmidl Al-Tanzīl*, 3 ed. (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407), Jilid 4, h. 662.

[211] Muḥammad ibn 'amr fakhruddīn Al-Razi, *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb*, 3 ed. (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 1420), Juz 1, h. 221; Juz 12, h. 379; Juz 15, h. 524; & Juz 29, h. 507.

[212] Al-Fadhl Ibn Al-ḥasan Al-Tabrīsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 1 ed. (Beirut: Dar Al-Ulum, 2005), Juz 2, h. 220-222.

[213] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 101, 104, 108, dan 110.

[214] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 89–92.

sebagainya.[215] Selain itu, seorang mufasir harus mampu menghindari penafsiran yang kering dan justru menjauhkannya dari Allah. Hal ini bisa terjadi jika seorang mufasir disibukkan dengan aliran, kecenderungan, atau corak penafsiran, sehingga mengarahkan penafsiran sesuai dengan kepentingan masing-masing mufasir[216] dan lupa dengan tujuan utama penafsiran, yaitu *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān* (mencari petunjuk dari Al-Qur'an).[217]

Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M),[218] kritikus yang menggeser paradigma (*shifting paradigm*) penafsiran periode pertengahan menjadi periode modern-kontemporer disebut oleh Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) sebagai "pemimpin tafsir *mawḍū'ī* di era modern".[219] Gagasan tafsir *mawḍū'ī* 'Abduh tampak pada pernyataannya, "*(Penafsiran) yang paling baik adalah (seorang penafsir) memahami kata berdasarkan Al-Qur'an sendiri dengan mengumpulkan keterulangan kata-kata tersebut di berbagai tempat dalam Al-Qur'an, kemudian mencermatinya, terkadang sebuah kata itu digunakan untuk makna-makna yang berbeda sebagaimana kata "hidāyah" dan semacamnya; dan dia (mufasir) memastikan bagaimana kesesuaian makna kata tersebut dengan makna ayat secara keseluruhan, sehingga dia mengetahui makna yang*

---

[215] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 21-22.

[216] Al-Qur'an itu tidak bermanfaat untuk hati yang buta. Seperti seorang penjual kayu yang memiliki banyak buku. Buku tersebut tidak akan memberi manfaat kepada orang semacam ini, kecuali bagi orang yang tahu dan sadar akan kebutuhan kepada buku tersebut dan berusaha untuk menyampaikannya. Cendekiawan penjual kayu tidak akan memahami kandungan Al-Qur'an. Jika mereka memahaminya, maka mereka akan menolak dan tidak menerimanya. Jika mereka menerimanya, maka mereka akan mengubah pemahaman tersebut sesuai dengan ilmu dan kecondongannya. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 16.

[217] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26.

[218] Goldzilher berpandangan bahwa 'Abduh adalah penggagas sebenarnya pembaharuan di Mesir (المؤَسِّسُ الحَقِيقِيُّ لِلتَّجْدِيدِ الإِسْلَامِيِّ الصَّادِرِ عَنْ مِصْرَ). Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī*, h. 350.

[219] Farmāwī menyatakan bahwa 'Abduh adalah pemimpin tafsir *mawḍū'ī* di era modern (الزَعِيْمُ لِهَذَا اللَّوْنِ فِي عَصْرِ الْحَدِيْثِ). Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 74.

dimaksud di antara makna-makna lainnya".[220] 'Abduh juga mengaplikasikan gagasan tafsir *mawḍu'ī* dalam *Tafsīr Al-Manār* pada beberapa tema pembahasan seperti *hidāyah*, *ummah wāḥidah*, dan *ta'wīl*.[221]

Jika 'Abduh adalah pelopor tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an*, maka Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M) adalah pelopor tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Hal ini didasarkan dari pernyataan Al-Ghazālī bahwa penafsiran Darrāz terhadap QS. Al-Baqarah dalam buku *Al-Nabā' Al-'Aẓīm* merupakan penerapan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang pertama kali secara lengkap. Penafsiran inilah yang mempengaruhi Al-Ghazālī sehingga menulis buku *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*.[222]

Selanjutnya, 'Abduh memiliki murid sekaligus pewaris gagasan tafsirnya, yaitu Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M).[223] Shaltūt disebut oleh Farmāwī sebagai "ulama yang pertama kali meletakan prinsip pokok tafsir *mawḍū'ī*".[224] Gagasan beliau yang menjadi dasar pengembangan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* adalah sebagai berikut:

> Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa

---

[220] 'Abduh menyatakan,

وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْهَمَ اللَّفْظَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ بِأَنْ يَجْمَعَ مَا تَكَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ وَيَنْظُرَ فِيهِ، فَرُبَّمَا اسْتُعْمِلَ بِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ كَلَفْظِ "الْهِدَايَةِ " وَغَيْرِهِ، وَيُحَقِّقُ كَيْفَ يَتَّفِقُ مَعْنَاهُ مَعَ جُمْلَةِ مَعْنَى الْآيَةِ فَيَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَطْلُوبَ مِنْ بَيْنِ مَعَانِيهِ.

'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24.

[221] Akan diuraikan pada bab selanjutnya.

[222] Darrāz menawarkan tafsir QS. Al-Baqarah secara menyeluruh menggunakan metode tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dalam kitab *Al-Nabā' Al-'Azhīm*. Ghazali, *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 5

[223] Hājir Muḥammad Ahmad Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr" (Universitas Khourtoum, 2004), h. 29 dan 234.

[224] Farmāwī menyatakan bahwa Shaltūt adalah peletak prinsip pokok tafsir mawḍū'ī (أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ الْمَلَامِحَ الرَّئِيْسِيَّةَ لِمَنْهَجِ هَذَا التَّفْسِيْرِ). Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 74.

menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka. [225]

Syaikh Al-Azhar, Maḥmūd Shaltūt juga disebut Shihab sebagai ulama yang pertama kali mewujudkan ide Shathibi untuk menafsirkan Al-Qur'an bukan ayat demi ayat, tetapi dengan jalan membahas surat demi surat atau bagian suatu surat, dengan menjelaskan tujuan-tujuan utama serta petunjuk yang dapat dipetik darinya.[226] Tafsir semacam ini disebut oleh Samīr Abd Al-Raḥmān Rishwānī dan Muḥammad al-Ghazālī dengan istilah tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*.[227] Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996 M) juga memiliki pendapat yang berbeda dengan Shihab bahwa ulama yang

---

[225] Pernyataan ini dapat ditemukan pada kitab *Min Hadyi Al-Qur'an* atau kitab *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Pada dua kitab tersebut, Maḥmūd Shaltūt menyatakan

> قَالَ مَحْمُوْدٌ شَلْتُوْتٌ رَحِمَهُ اللهُ: وَهَذِهِ الطَّرِيْقَةُ فِى نَظْرِنَا هِيَ الطَّرِيْقَةُ المُثْلِيُّ وَخُصُوْصًا فِى التَّفْسِيْرِ الَّذِى يُرَادُ إِذَاعَتُهُ عَلَى النَّاسِ بِقَصْدِ إِرْشَادِهِمْ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهِدَايَةِ، وَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ نَظَرِيَاتٍ بَحْتَةً يَشْتَغِلُ بِهَا النَّاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُوْنَ لَهَا مُثُلٌ وَاقِعِيَّةٌ فِيْمَا يَحْدُثُ لِلْأَفْرَادِ وَالْجَمَاعَاتِ مِنْ أَقْضِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِحَيَاتِهِمْ مِنْ شُئُوْنٍ.
>
> Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.

Pernyataan ini juga dinukil oleh Kūmī, Farmāwī, Afifi Ahmad, dan lainnya. Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī lil Qur 'ān al-Karīm*, h. 17-18; Ahmad, "*Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda Al-Shaykh Mahmūd Syaltūt*," h. 32; Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl*, h. 8; Al-Muḥtasib, "*Manhaj Al-Imām Maḥmūd Shaltūt fī Tafsīr Al-Qur'ān*," h. 433; Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān*, h. 323–324, Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 74.

[226] Penafsiran ini dapat ditemukan pada karya beliau *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* yang diterbitkan pada Januari 1960. Shihab, *Membumikan Al-Qur'an…*, h. 113.

[227] Ghazali, *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 5; Sāmir Abd Al-Raḥmān Al-Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, Ed. 1 (Helb, Syria: Dar Al-Multaka, 2009), h. 244.

pertama kali mengaplikasikan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* adalah Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958) dalam kitab *Al-Nabā' Al-'Aẓīm* bukan Shaltūt.[228]

Selanjutnya, Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M), penulis kitab *Al-Tafsīr Al-Wāḍiḥ*, mengenalkan teori *wiḥdah mawḍū'īyah* dalam disertasinya yang ditulis pada tahun 1967 dengan judul *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān Al-Karīm* dan dicetak dalam bentuk buku pertama kali pada tahun 1970 M.[229] Tafsir *mawḍū'ī* berbeda dengan konsep *wiḥdah mawḍū'iyyah*, namun teori *wiḥdah mawḍū'yah* menjadi bagian dari metode tafsir *mawḍū'ī*. Oleh karenanya, Rishwānī menyebutkan bahwa Ḥijāzī adalah penulis disertasi pertama kali tentang tafsir *mawḍū'ī*.[230]

Gagasan tafsir *mawḍū'ī* masih menjadi konsep yang belum memiliki nama definitif sampai Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) mengenalkan istilah metode tafsir *mawḍū'ī*. Shihab menyebut beliau sebagai orang yang pertama kali mencetuskan nama tafsir *mawḍū'ī*.[231] Abdul Al-Sattar Fatḥ Allāh Sa'īd menyebut penelitian Kūmī yang berjudul *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī fī Al-Qur'ān Al-Karīm* sebagai "*ajaran pertama metode tafsir mawḍū'ī"* (المعالم الأولى لهذا الفن). Sa'īd juga menyatakan bahwa penelitian tersebut memiliki pembahasan yang belum pernah dilakukan oleh orang lain, bahkan beliau menyatakan bahwa pembahasan dalam buku tersebut sebagai langkah ilmiah pertama dalam masalah pembahasan tafsir *mawḍū'ī* (الخُطْوَةُ الْعِلْمِيَّةُ الأُوْلَى فِي هَذَا البَابِ).[232] Farmāwī juga menyatakan bahwa Kūmī adalah ulama yang pertama kali mendetailkan uraian metode tafsir *mawḍū'ī*.[233]

---

[228] Ghazali, *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., h. 5

[229] Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1 ed. (Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsiyah, 1970), h. 6-7.

[230] Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* …, h. 124.

[231] Beliau adalah ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar sampai tahun 1981 M. Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…, h. 114.

[232] Abd al-Sattār Fatḥ Allāh Sa'īd, Al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī, 2 ed. (Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1991), h. 7.

[233] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, 61.

Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) adalah tokoh tafsir *mawḍū'ī* berikutnya yang merupakan mahasiswa doktoral bimbingan Kūmī. Pada tahun 1976, Farmāwī menerbitkan buku *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* yang menguraikan metode tafsir *mawḍū'ī* beserta aplikasinya. *Al-Bidayah* adalah buku metode tafsir *mawḍū'ī* yang paling diapresiasi di Indonesia dibandingkan karya tokoh tafsir *mawḍū'ī* lainnya. Hal ini diindikasikan dengan penerjemahan buku tersebut oleh Suryan A. Jamrah pada tahun 1994 M dengan judul *Metode Tafsir Maudhui* dan Rosihon Anwar pada tahun 2002 M dengan judul *Metode Tafsir Mawḍū'ī dan Cara Penerapannya*.[234]

Enam tokoh tafsir *mawḍū'ī* di atas merupakan para ulama keluarga besar Al-Azhar. Ada satu cendekiawan Mesir yang turut mengembangkan tafsir *mawḍū'ī*. Beliau adalah Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Artikel beliau yang berjudul Method of Thematic Interpretation of The Qur'an menjadi rujukan primer Adang Kuswaya dalam mengkonsep metode sosio-tematik yang ia tawarkan.[235] Selain itu, Ḥanafi juga menulis tetralogi buku-buku keislaman dengan judul *Min Al-Naql ilā Al-Aql* yang bertemakan jilid I tentang *Ulūm Al-Qur'ān*, jilid II tentang *Ulūm Al-Hadīth*, jilid III tentang *Ulūm Al-Sīrah*, dan jilid IV tentang *Ulūm Al-Tafsīr*. Ḥanafi juga secara spesifik menulis buku tentang tafsir *mawḍū'ī* dengan judul *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* lebih dari 1000 halaman. Ḥanafi dimasukkan menjadi tokoh tafsir *mawḍū'ī* dalam buku ini karena gagasan-gagasan barunya dalam mengembangkan metode ini yang secara eksplisit dalam tulisannya Method of Thematic Interpretation of The Qur'an.

---

[234] Lih. Perpustakaan Nasional RI, "Metode Tafsir Mawdhu'iy : Suatu Pengantar," *Online Public Access Catalog*, diakses Januari 30, 2025, https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=144323 dan Perpustakaan IAIN Ponorogo, "Metode Tafsir Maudhu'i dan cara penerapannya," *Online Public Access Catalog*, diakses Januari 30, 2025, https://opac.iainponorogo.ac.id/index.php?p=show_detail&id=7486

[235] Adang Kuswaya, "Tafsir Al-Quran Sosio-Tematik: Tawaran Metode Penafsiran Al-Quran di Indonesia," dalam *ICIIES 2017: The Prospects and Challenges in the East and the West*, ed. Roko Patria Jati dan Faizal Risdianto (Salatiga: FTIK IAIN Salatiga, 2017), h. 383–390.

Ada tokoh-tokoh masyhur lainnya dari Mesir yang mengaplikasikan metode tafsir *mawḍū'i*. Mereka itu seperti Al-Husayni Abu Farhah yang menulis buku *Al-Futuhāt Al-Rabbāniyyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Āyāt Al-Qur'āniyyah* dan Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996 M) yang menulis buku *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*. Kedua tokoh tersebut tidak dibahas secara khusus dalam buku ini karena mereka adalah tokoh yang mengaplikasikan tafsir *mawḍū'ī* bukan tokoh yang mengembangkan metode ini dengan gagasan-gagasan yang baru. Sedangkan tokoh lainnya seperti Abbas Maḥmūd Al-Aqad penulis *Al-Insān fī Al-Qur'ān* dan *Al-Mar'ah fī Al-Qur'ān* serta Al-Maududi penulis *Al-Ribā fī Al-Qur'ān* dan penulis semacamnya tidak juga dibahas secara khusus dalam buku ini karena sebagaimana dinyatakan oleh Shihab dan Al-Khālidī bahwa karya-karya ilmiah tersebut tidak termasuk tafsir *mawḍū'ī*.[236] Selain itu, mereka juga bukan tokoh yang mengembangkan metode tafsir *mawḍū'ī* dengan gagasan-gagasan barunya.

Amīn Al-Khūlī (1895-1966 M) disebut oleh Rishwānī sebagai orang yang pertama kali secara formal menawarkan tafsir *mawḍū'ī*. Rishwānī berpegang pada pernyataan Khūlī yang beliau nukil dari buku *Al-A'māl Al-Mukhtārah* halaman 39 bahwa penafsiran secara tematik dibutuhkan untuk memahami Al-Qur'an secara mendalam. Namun, Rishwānī sendiri meragukan apakah pernyataan Khūlī tersebut menguatkan tafsir *mawḍū'ī* atau menerangkan bagian dari tafsir sastrawi (*al-ittijah al-adabī/ al-bayanī*) yang menjadi ciri khas Khūlī. Rishwānī juga menyatakan bahwa Amīn Al-Khūlī tidak meninggalkan satu karya yang berisi contoh penafsiran berdasarkan tema secara mendalam.[237] Selain itu, nama Amīn Al-Khūlī juga tidak menjadi referensi dua tokoh tafsir *mawḍū'ī* yang paling otoritatif, yakni Ahmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Abd Al-Ḥayy Al-

[236] Al-Khālidī memasukkan kajian semacam ini dalam kategori *dirāsāt qur'āniyyah*. Shihab menyatakan, "*Karya-karya ilmiah tersebut disusun bukan sebagai pembahasan tafsir*". Shihab, *Membumikan Al-Qur'an…*, h. 114; Ṣalāh abd Al-Fattāh Al-Khālidī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī baina Al-Naẓāriyyah wa Al-Taṭbīq*, ed. 3 (Oman, Jordan: Dar Al-Nafais, 2012), h. 43.

[237] Samīr Abd Al-Raḥmān Al-Rishwāni, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, ed. 1 (Helb, Syiria: Dar Al-Multaqa, 2009), h. 113-115.

Farmāwī. Namun demikian, ada anggapan bahwa Dār ‘Ulūm tempat Khūlī mengajar memiliki konflik kepentingan dengan Al-Azhar dimana Kūmī dan Farmāwī mengajar. Oleh karenanya, wajar jika Khūlī tetap dijadikan salah satu tokoh yang memiliki kontribusi terhadap pengembangan gagasan tafsir *mawḍū‘ī*.

Ada juga tokoh tafsir *mawḍū‘ī* yang masyhur selain dari Mesir seperti Muḥammad Baqir Al-Sadr (1891-1980 M) yang berasal dari Kaẓimiyyah, Irak. Baqir Al-Sadr melalui kitabnya *Al-Madrasah Al-Qur’aniyyah* disebut Lilik Ummi Kalsum dalam disertasinya sebagai penggagas tafsir *mawḍū‘ī* dengan paradigma *min al-wāqi‘ ilā al-naṣ*.[238] Selain Baqir Al-Sadr, sering sekali ada nama-nama cendekiawan lain yang dihubungkan dengan tafsir *mawḍū‘ī* seperti Fazlur Rahman (1919 – 1988 M) [239] dan Ziauddin Sardar (lahir 1951 M)[240] yang keduanya berasal dari

[238] Kaltsum, “Metode Tafsir Mauḍū’ī Baqir Al-Sadr,” h. 28.

[239] Sa’dullah Assa‘idi menyebut pemikiran Fazlur Rahman dalam *Major Themes of The Quran* sebagai “Pemahaman Tematik”, sedangkan redaksi website Quranika secara eksplisit menyebutkan bahwa buku tersebut merupakan representasi dari “*Tafsir Tematik Fazlur Rahman*”. Sa’dullah Assa‘idi, *Pemahaman Tematik Al-Qur’an Menurut Fazlur Rahman*, ed. 1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), h. iv; Redaksi Quranika, “*Tema-tema Pokok Al-Qur’an: Tafsir Tematik Fazlur Rahman, Orientasi Kemanusiaan*,” www.quranika.com, last modified 2018, diakses Januari 19, 2023, https://quranika.com/tema-tema-pokok-al-quran-tafsir-tematik-fazlur-rahman-orientasi-kemanusiaan/.

[240] Taufan Anggoro menyebut Sardar sebagai penggagas “tafsir tematik-kontekstual” berdasarkan kajian terhadap buku beliau *Reading the Qur’an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. Penyebutan kontekstual didasarkan pada argumentasi bahwa penafsiran Sardar tidak hanya bertumpu pada makna lahir teks saja, tetapi juga melihat aspek sosio-historis dimana, kapan, dan mengapa suatu ayat diturunkan. Taufan Anggoro, “Tafsir Al-Qur’an Kontemporer: Kajian atas Tafsir Tematik-Kontekstual Ziauddin Sardar,” *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Hadis* 3, no. 2 (2019): h. 199 & 214.

Pakistan.[241] Tokoh-tokoh tersebut tidak dikaji secara khusus dalam buku ini karena berbeda dengan focus kajian ini.[242]

Pembahasan di atas memberikan kesimpulan bahwa para tokoh pada komunitas wacana tafsir *mawḍū'ī* dalam buku ini adalah para tokoh tafsir *mawḍū'ī* yang hidup di Mesir pada era tafsir modern-kotemporer. Mereka adalah Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958), Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M),[243] Āmin Al-Khūli (1895-1966 M), Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M), Aḥmad Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M),[244] Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M),[245]

---

[241] Hal ini berdasarkan anggapan beberapa cendekiawan terhadap tokoh tersebut, terlepas dari pembahasan apakah kajian yang mereka lakukan termasuk tafsir *mawḍū'ī*, *dirāsāt Qur'āniyyah*, atau *dirāsāt Islāmiyyah*. Al-Khālidī menyatakan bahwa *dirāsāt islāmiyyah* adalah kajian Islam yang sifatnya umum meliputi fikih, aqidah, tasawuf, bahasa, hadis dan lain sebagainya. *Dirāsāt Qur'āniyyah* lebih bersifat khusus, karena hanya membahas pandangan Al-Qur'an terhadap sebuah tema tertentu tanpa mengikuti langkah-langkah dalam metode tafsir *mawḍū'ī*. Al-Khālidī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī baina Al-Naẓāriyyah wa Al-Taṭbīq*, h. 42–43.

[242] Disertasi ini mengambil *locus* penelitian di Mesir karena negara ini merupakan tempat asal mula tafsir *mawḍū'ī*. Iwanebel, "Genealogi dan Tipologi Tafsir Mawdū'i di Indonesia," h. 358.

[243] Hal ini berdasarkan teori Farmāwī yang menyatakan bahwa 'Abduh adalah pemimpin tafsir *mawḍū'ī* di era modern dan Shaltūt adalah peletak prinsip pokok tafsir mawḍū'ī. Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī...*, h. 74.

[244] Hal ini berdasarkan teori Abd al-Sattār Fatḥ Allāh Sa'īd yang menyatakan bahwa Ahmad Sayyid Al-Kūmī adalah orang yang pertama kali mengenalkan definisi tafsir mawḍū'ī dan menjelaskan langkah-langkahnya. Sa'īd menyatakan, "وَحَدَّدَ بِهَا الْمَعَالِمَ الْأُوْلَى لِهَذَا الْفَنِّ، وَأَبْرَزَ طَرِيْقَتَهُ، وَهُوَ بَحْثٌ لَمْ يُسْبَقْ إِلَيْهِ – فِيْمَا أَعْلَمُ – بَلْ أَظُنُّهُ الْخُطْوَةَ الْعِلْمِيَّةَ الْأُوْلَى فِي هَذَا الْبَابِ". Sa'īd juga menyatakan bahwa Farmāwī, teman Sa'īd, juga mengikuti metode yang dicetuskan oleh Kūmī. Pernyataan ini menjelaskan bahwa Kūmī lebih dahulu menawarkan metode tafsir mawḍū'ī dibandingkan Farmāwī walau buku *Bidayah* karangan Farmāwī dicetak lebih dahulu, yakni tahun 1977 M, daripada buku Kūmī yang dicetak pada tahun 1982. Abd al-Sattār Fatḥ Allāh Sa'īd, *Al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyyah, 1991), 7–8.

[245] Hal ini berdasarkan teori Quraish Shihab yang menyatakan bahwa pencetus tafsir mawḍū'ī adalah Ahmad Sayyid Al-Kūmī, diaplikasikan oleh Al-Ḥusayni Abu Farhah, dan dirincikan langkah-langkahnya oleh Abdul Hay Al Farmāwī. Muḥammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 114–115

FINAL

dan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M).[246] Gagasan para tokoh di atas menjadi pijakan atas kemunculan tafsir *mawḍū'ī* yang kemudian dikembangkan sehingga memberi pengaruh terhadap paradigma tafsir modern.

Selanjutnya adalah tentang Mesir Modern. Kata ini merujuk pada periode dalam sejarah Mesir yang dimulai sejak abad ke-19, ketika negara ini mulai mengalami transformasi besar-besaran di berbagai aspek kehidupan sebagai respons terhadap interaksi dengan dunia Barat dan kebutuhan internal untuk melakukan reformasi. Ciri khas dari Mesir Modern adalah upaya modernisasi untuk mengadaptasi teknologi, sistem pemerintahan, dan gagasan dari Barat sambil mempertahankan identitas Islam dan Arab. Proyek-proyek besar seperti pembangunan Terusan Suez, pendirian sistem pendidikan modern, dan reformasi hukum menjadi bagian dari perjalanan Mesir menuju modernitas.

Periode Mesir Modern biasanya dianggap dimulai pada masa pemerintahan Muhammad Ali Pasha (1805–1848), yang dikenal sebagai "Bapak Mesir Modern" yang mendirikan Dinasti Muhammad Ali. Dinasti ini bertahan hingga kekuasaan Raja Farouk I (1936–1952). Pada kepemimpinan Muhammad Naguib (1953–1954), monarki Mesir dihapuskan. Ketika Gamal Abdel Nasser (1954–1970) memimpin, tepatnya tahun 1956 M, Mesir melakukan nasionalisasi Terusan Suez dan memperkenalkan berbagai reformasi sosial-ekonomi. Para pemimpin Mesir selanjutnya adalah Anwar Sadat (1970–1981) yang melakukan penandatanganan perjanjian perdamaian Camp David dengan Israel pada 1978, Hosni Mubarak (1981–2011) yang digulingkan pada masa *Arab Spring* (2011), Mohamed Morsi (2012–2013) dari kalangan *ikhwān al-muslimīn* yang dikudeta militer, dan Abdel Fattah el-Sisi (2014–sekarang) yang merupakan Panglima Militer di era Morsi. Pada era seperti inilah 'Abduh (1849-1905 M) sampai Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M) hidup.

D. Hubungan Para Tokoh Terkemuka Tafsir *Mawḍū'ī*

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa tokoh terkemuka tafsir *mawḍū'ī* di Mesir modern yang kami maksud adalah Muḥammad

[246] Tafsir *mawḍū'ī* Ḥassan Ḥanafi baru-baru ini dikaji, diuraikan dan dikembangkan oleh Adang Kuswaya.

‘Abduh (1849-1905 M), Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958), Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), Muḥammad Āmīn Al-Khūli (1895-1966 M), Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M), Aḥmad Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M), dan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Masing-masing tokoh memberikan peran masing-masing bagi tumbuhnya gagasan tafsir *mawḍū‘ī*.

Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M) memiliki nama lengkap Muḥammad bin ‘Abduh bin Hasan bin Khairullah. Muḥammad ‘Abduh dilahirkan di desa Hishah Shibshir (حصة شبشير), Buhairah Barat pada tahun 1265 H atau 1849 M. Ibunya berasal dari keluarga besar, dikenal dengan nama keluarga Usman yang nasabnya sampai kepada Umar bin Khattab. ‘Abduh, ayah dari Muḥammad adalah keturunan Turki. Beliau dan saudaranya hidup berpindah-pindah untuk menghindari kezaliman pemerintahan Mudiriyah, Buhairah yang pada waktu itu dipegang oleh Muḥammad Ali Pasha. Di desa Hishah Syibsyir dekat dengan Thantha (طنطا), ‘Abduh bertemu dengan calon istrinya dan kemudian menikahinya. Keduanya tinggal di desa Shitra (شترا) sampai akhir masa pemerintahan Abbas Pasha. Setelah itu, keluarga kecil ini pindah ke desa ayahnya yang dinamakan Mihlah Nasr. Di desa ini, Muḥammad ‘Abduh tumbuh dan berkembang.[247]

Keluarga ‘Abduh secara ekonomi termasuk keluarga menengah dengan pekerjaan sebagai petani. Keluarga besar ini sering terlibat konflik dengan pemerintah Usmaniyah yang dianggap bertindak keras, sewenang-wenang, dan eksploitatif terhadap masyarakat Mesir. Hal ini menyebabkan hubungan yang tidak baik antara keluarga ‘Abduh dengan pemerintah Usmaniyah di Mesir, sehingga menyebabkan banyak anggota keluarganya yang ditahan dan berujung pada kematian. Di antara anggota keluarganya, hanya tersisa kakeknya Syeikh Hasan dan sepupunya Ibrahim yang tidak dijebloskan dalam penjara.[248]

---

[247] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 15.

[248] Shabū berpendapat bahwa kondisi ini menjadi salah satu dorongan bagi ‘Abduh untuk melakukan *iṣlah* (perbaikan/ reformasi) di tengah-tengah masyarakat melalui tafsir dan karya-karyanya. Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 15-16.

Ditengah situasi dan kondisi di atas, Muḥammad ‘Abduh tetap berusaha mencari ilmu-ilmu agama. Beliau belajar membaca dan menulis di bawah pengajaran ayahnya. Pada usia yang masih belia, beliau juga telah mengkhatamkan hafalan Al-Qur’an. Pada tahun 1862 M, beliau diantarkan oleh ayahnya ke Masjid Aḥmadi (الجامع الأحمدي) untuk mendapatkan pengajaran tajwid Al-Qur’an sekitar 2 tahun. Setelah mengenyam pendidikan di Masjid Aḥmadi, Muḥammad ‘Abduh bertemu dengan Syaikh Darwish. Muḥammad ‘Abduh belajar darinya beberapa *risālah* (lembaran atau kitab-kitab kecil) tentang tasawuf. Syaikh Darwish banyak memberikan pengaruh pada diri dan pemikiran Muḥammad ‘Abduh, bahkan dikatakan bahwa apa yang diajarkan Syaikh Darwish merupakan kunci dari kebahagiaannya.[249]

Sesudah pembelajaran dengan Syaikh Darwish, Muḥammad ‘Abduh termotivasi kembali untuk masuk di dunia akademisi. Beliau kembali ke Masjid Al-Aḥmadi (الجامع الأحمدي) untuk kembali menuntut ilmu pada tahun 1865 M. Setelah satu tahun kembali menimba ilmu di Masjid Al-Aḥmadi, beliau melanjutkan perjalanannya untuk menimba ilmu di Al-Azhar Kairo pada tahun 1866 M.[250]

Ilmu-ilmu yang dipelajari Muḥammad ‘Abduh di Al-Azhar terbatas pada fikih, ushul fikih, tauhid hadis dan tafsir. Sedangkan ilmu hisab dan ilmu bahasa arab seperti nahwu, sharf, ma’ani, bayan dan badi’ dipelajari diluar pembelajaran resmi bersama Syaikh Alisy, Syaikh Al-Jizawi, Syaikh Al-Bakhrawi dan Syaikh Al-Rifa’i.[251] ‘Abduh juga belajar ilmu adab dari syaikh Muḥammad al-Basiyuni, kemudian beliau belajar ilmu mantiq, filsafat dan matematika dari syaikh Hasan Al-Thawil.[252]

Pada bulan Muharram tahun 1287 H/ 1870 M,[253] Muḥammad ‘Abduh bertemu dengan Jamaludin Al-Afghani (1839-1897 M). Beliau

[249] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 17.
[250] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 18.
[251] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 19.
[252] Syaikh Hasan Al-Thawil mengajar falsafah dan manthiq di Al-Azhar. Beliau beserta muridnya disebut-sebut sebagai kaum zindiq.
[253] Ada perbedaan penulisan tahun dimana ‘Abduh dan Al-Afghanī bertemu. Shabū menyebutkan tahun 1283 H/ 1866 M, sedangkan ‘aqqād dan Riḍā menyebutkannya tahun 1287 H/ 1870 M. Hājir Muḥammad Ahmad Shabū,

adalah seorang filsuf yang bersemangat untuk membangkitkan peradaban Islam. Nasabnya sampai pada Imam Tirmidzi, kemudian naik sampai pada Husayn bin Ali bin Abi Thalib.[254] 'Abduh sangat tertarik dengan pemikiran pembaharuan Al-Afghani.[255] Beliau belajar dari Al-Afghani ilmu matematika, filsafat, dan ilmu kalam yang dianggap oleh para ulama Azhar pada waktu itu sebagai ilmu-ilmu yang dapat mengguncangkan akidah. 'Abduh juga menerjemahkan dua karya Al-Afghani, yaitu *Tārīkh Al-Afghān* dan *Risālah Al-Radd 'alā Al-Dahriyīn*.[256]

Setelah pertemuan keduanya, Muhammad Abduh dan Jamaluddin Al-Afghani mulai bekerja sama dalam menyebarkan gagasan reformasi Islam serta perlawanan terhadap kolonialisme hingga 1879 M, ketika Al-Afghani diusir dari Mesir karena aktivitas politiknya. Pada tahun 1883 M, keduanya bertemu kembali di Paris dan mendirikan majalah *Al-'Urwah al-Wuthqā* pada tahun 1884 M untuk mempromosikan ide-ide pan-Islamisme dan modernisasi. Setelah beberapa tahun, Abduh kembali ke Mesir pada

---

"*Manhaj Tafsīr Al-Manār …*" (Universitas Khourtoum, 2004), h. 20; 'Abbās Maḥmūd Al 'aqqād, '*Abqarī Al-Iṣlāh wa Al-Ta'līm: Al-Ustādh Al-Imām Muḥammad 'Abduh*, 3 ed. (Kairo: Maktabah Misr, 1969), h. 93; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tārīkh Al-Ustādh Al-Imām Al-Shaykh Muḥammad 'Abduh*, 2 ed. (Kairo: Dar Al-Fadhilah, 2006), h. 24.

[254] Nama lengkap beliau Muḥammad ibn Shafdar Al-Ḥusayni. Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr," h. 19; Riḍā, *Tārīkh Al-Ustādh Al-Imām Al-Shaykh Muḥammad 'Abduh*, h. 27.

[255] Pemikiran pembaharuan Al-Afghanī dan 'Abduh tergambar pada 3 manhaj pokok *Jarīdah Al-Urwah Al-Wuthqā* yang disimpulkan Riḍā dalam *Tafsīr Al-Manār*, yaitu: (1) Apresiasi terhadap sunnatullah dalam penciptaan, keteraturan sosial masyarakat, dan hal-hal yang menyebabkan suatu umat itu maju atau mundur serta kuat atau lemah; (2) Menegaskan bahwa Islam adalah agama yang mengarahkan dan memimpin pada kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh karena itu, Islam harus menjadi landasan nilai spiritual sosial, baik masyarakat sipil maupun militer. Kekuatan militer dibangun untuk mewujudkan keadilan dan kemuliaan, bukan untuk memaksakan agama terhadap manusia; (3) Menegaskan bahwa identitas umat Islam adalah agamanya, sehingga persaudaraan Islam itu tidak dapat dipisahkan walaupun ada perbedaan nasab, bahasa, dan negara. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 14-15.

[256] Shabū, "*Manhaj Tafsīr Al-Manār …*," h. 20-21.

1888 M[257] dan lebih fokus pada reformasi sosial dan pendidikan, sementara Al-Afghani melanjutkan perjuangannya yang lebih bersifat politik di berbagai negara hingga wafatnya pada 1897 M.[258]

Muḥammad ‘Abduh meninggal tahun 1905 M. Beliau adalah seorang pembaharu yang sejak belia telah hafal Al-Quran, belajar bahasa sejak kecil, belajar tasawuf dengan Syaikh Darwisy, menuntut ilmu di Al-Azhar dan kemudian banyak menimba ilmu dengan Syaikh Jamaludin Al-Afghani.[259]

Muḥammad ‘Abduh memiliki murid terdekat, Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935 M). Nama lengkap beliau adalah Muḥammad Rashīd bin Ali bin Muḥammad Syamsuddin bin Al-Sayyid Bahauddin bin Manla. Beliau berasal dari Baghdad, namun nasabnya sampai pada Imam Ali bin Abi Thalib. Muḥammad Rashīd dilahirkan di sebuah desa bernama Al-Qolamun (القلمون) yang terletak disekitar pantai laut tengah barat Tripoli (طرابلس) Syam.[260] Keluarganya termasuk keluarga besar yang dihormati ditengah-tengah masyarakat.[261] Masyarakat banyak mengenal beberapa anggota keluarga Muḥammad Rashīd Riḍā dengan sebutan sufi. Muḥammad Rashīd Riḍā banyak terpengaruh oleh ayahnya, terutama dalam masalah akhlak, lebih spesifik lagi dalam hal karakter dan kepribadian.[262]

---

[257] Khedive Tawfiq Pasha menjabat sebagai penguasa sejak tahun 1879-1892 dengan status Khedivat (Kegubernuran) di bawah Turki Usmani, namun kebijakan dan keputusan penting dikendalikan oleh otoritas kolonial Inggris.

[258] Setelah pertemuannya di Paris, Abduh kembali ke Mesir pada tahun 1888, memprioritaskan reformasi sosial dan pendidikan, sementara Al-Afghani melanjutkan upaya politiknya di berbagai negara hingga kewafatannya pada tahun 1897. Bahi Riham, “Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized for Gender Justice”, *Contemporary Readings in Law and Social Justice* III, no 2 (2011): h. 138-158.

[259] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 31.

[260] Saat ini Tripoli di Syam masuk wilayah negara Libanon. Perlu diketahui bahwa di Libya juga ada kota bernama Tripoli, namun Tripoli yang dimaksud dalam makalah ini adalah kota Tripoli, Libanon.

[261] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 33.

[262] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 34.

Muḥammad Rashīd Riḍā belajar pertama kali pada para ulama di desanya. Beliau belajar Al-Qur'an, khath dan hisab. Kemudian beliau masuk pada madrasah Al-Rusydiyyah di Tripoli (طرابلس), Madrasah Islamiyah, dan kemudian Madrasah Diniyah di Tripoli.[263] Muḥammad Rashīd Riḍā mendalami tashawuf karena telaahnya kepada kitab *Ihya Ulumiddin* karangan Imam Al-Ghazālī. Beliau kemudian banyak melakukan perilaku asketis, seperti meninggalkan makanan-makanan yang enak dan memilih tanah sebagai alas tidurnya.[264]

Pertemuannya dengan Muḥammad 'Abduh terjadi ketika 'Abduh ziarah singkat dua kali ke Tripoli. Rashīd Riḍā sangat mengagumi pemikiran dan gagasan 'Abduh. Pada tahun 1896 M (1314 H), Muḥammad Rashīd Riḍā bertekad akan ke Mesir untuk belajar langsung kepada Jamaludin Al-Afghani dan Muḥammad 'Abduh. Namun pada tahun itu juga,[265] Al-Afghani meninggal. Hal ini justru menambah kuat Muḥammad Rashīd Riḍā untuk ke Mesir bertemu dengan Muḥammad 'Abduh.[266]

Pada tanggal 3 Januari 1897 M bertepatan dengan 8 Rajab 1315 H, Muḥammad Rashīd tiba di Alexandria. Beliau langsung melanjutkan perjalanannya ke Kairo untuk bertemu dengan Muḥammad 'Abduh. Setelah bertemu Muḥammad 'Abduh, beliau meminta atau bahkan mendesak[267] supaya Muḥammad 'Abduh menyampaikan kuliah tafsir. Saran dari Muḥammad Rashīd Riḍā ini diterima Muḥammad 'Abduh yang kemudian secara perdana mengadakan kuliah tafsir di masjid Al-Azhar pada bulan Muharram 1317 H/ 1899 M. Kuliah tafsir ini berhenti

---

[263] Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār…," h. 35.

[264] Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār…," h. 36.

[265] Penyebutan wafat Al-Afghanī tahun 1896 M oleh Shabū berbeda dengan apa yang tertulis pada cover buku *Tārīkh Al-Ustādh Al-Imam Al-Shaykh Muḥammad 'Abduh Jilid 1*. Buku tersebut menyatakan bahwa Jamaluddin Al-Afghanī lahir dan wafat pada tahun 1838-1897 M. Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, h. 51; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tārīkh Al-Ustādh Al-Imam Al-Shaykh Muḥammad 'Abduh Jilid 1*, 2 ed. (Kairo: Dar Al-Fadhilah, 2006), h. i.

[266] Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār…," h. 39.

[267] Ini adalah istilah Shabū, "*wa ba'da ilhāh kabīr minhu wāfaqā Muḥammad 'Abduh wa bada'a fī ilqā'I durūs al-tafsīr fī al-jāmi' al-Azhar*". Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār…," h. 39.

disebabkan wafatnya Muḥammad ‘Abduh pada bulan Muharram 1323 H/ Maret 1905 M.[268] Kemudian ‘Abduh meninggal dunia pada bulan Jumadil Ula di tahun yang sama.[269] Penafsiran Muḥammad ‘Abduh saat itu baru sampai pada QS. Al-Nisa’: 126. Artinya, dalam waktu 6 tahun, ‘Abduh telah mengajarkan tafsir Al-Qur’an sekitar 5 juz.[270] Akhir penafsiran ini juga dicetak pada Juz ke-5 oleh Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi. Penafsiran ‘Abduh dilanjutkan oleh Muḥammad Rashīd Riḍā.[271] Namun baru sampai QS Yusuf: 52, penafsiran ini berhenti karena Muḥammad Rashīd Riḍā meninggal sebelum menyelesaikannya pada bulan Agustus 1935 M.[272] Tafsir inilah yang kemudian dikenal dengan nama *Tafsīr Al-Manār*.

Darrāz (1894-1958 M) adalah tokoh tafsir *mawḍū‘ī* selanjutnya yang lahir satu generasi setelah ‘Abduh (1849-1905 M). Darrāz tidak memiliki hubungan langsung dengan ‘Abduh. Ketika Abduh meninggal, Darrāz baru berumur 11 tahun, sehingga memiliki kemungkinan kecil bertemu dengan ‘Abduh. Namun, Darrāz diakui memiliki hubungan intelektual dengan Abduh terutama terkait gagasan tafsir *mawḍū‘ī*. Hubungan intelektual ini lebih jauh dapat dilihat dari karya beliau *Dustūr Al-Akhlāq fī Al-Qur’ān* yang merupakan terjemahan dari disertasi beliau berjudul *La Morale Du Koran*.[273]

Darrāz memiliki nama lengkap Muḥammad Abdullah Darrāz. Beliau lahir tahun 1312 H/ 1894 M di Kafr Al-Sheikh, Mesir dan meninggal tahun 1958 M saat menghadiri sebuah Konferensi Islam di Pakistan. Ayahnya bernama Abdullah Darrāz, seorang ulama Dimyath dan

---

[268] Pertemuan Abduh dan Riḍā terjadi sejak tahun 1897 M sampai 1905 M ketika Abduh wafat. Pada saat itu, Mesir berada di bawah kekuasaan Khedive Abbas Hilmi II, yang memerintah dari tahun 1892 hingga 1914. Meskipun secara nominal Mesir merupakan bagian dari Kekaisaran Ottoman dengan status sebagai Khedivat, otoritas tetap berada di tangan Inggris sejak pendudukan militer mereka pada tahun 1882 M sampai tahun 1922 M saat Mesir merdeka.

[269] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 5, h. 372.

[270] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 18.

[271] Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 39.

[272] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 5, h. 372 & Jilid 12, h. 258; Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 47.

[273] Muḥammad Abdullah Darrāz, *Dustūr Al-Akhlāq fī Al-Qur’ān*, ed. Abd Al-Sabur Shahen, (Beirut: Dār al-Buhūṡ al-‘Ilmiyyah, 1973), h. waw.

penulis kitab syarah *Al-Muwāfaqāt* karya Imam Shatibi (w. 1388 M). Muḥammad Abdullah Darrāz telah khatam menghafalkan Al-Qur'an sejak umur 10 tahun. Pada tahun 1905 M, beliau masuk di pesantren (*al-ma'had al-dīnī*) di Aleksandria. Beliau lulus pesantren tersebut pada tahun 1912 M. Pada tahun 1916 M, beliau memperoleh *shahādah al-'ālamiyah al-niẓāmiyah*. Beliau langsung menjadi pengajar setelah kelulusannya tersebut. Sambil mengajar, beliau belajar bahasa Perancis di sekolah malam. Pada tahun 1919 M, beliau menjadi alumni pertama dan mendapatkan *shahādah al-qism al-ālī* dari sekolah tersebut.[274]

Darrāz juga mengajar di Universitas Al-Azhar. Beliau mengajar di Program Studi Bahasa Arab tahun 1928 M, kemudian di kelas akselerasinya (*takhaṣṣuṣ*) pada program studi ini di tahun 1929 M. Beliau juga mengajar di *al-kulliyāt al-azhariyyah* dan kelas akselerasinya pada tahun 1930 M. Pada tahun 1932 M, beliau menulis buku *Al-Mukhtār* saat mengampu mata kuliah Al-Qur'an dan Hadis di Fakultas Ushuluddin. Kemudian, beliau menulis buku tentang studi Al-Qur'an yang diberi judul *Al-Nabā' Al-'Aẓīm*.[275]

Setelah melaksanakan haji pada tahun 1936 M/ 1355 H, Darrāz diutus oleh Al-Azhar untuk melanjutkan sekolah di Universitas Sorbone, Perancis. Pada tahun 1940, beliau mendapatkan ijazah *license* dari Universitas tersebut. Beliau menulis 2 disertasi (*risālah duktūrah*) dengan judul *al-Madkhal ila Al-Qur'ān* dan *Dustūr Al-Akhlāq fī Al-Qur'ān* sepanjang tahun 1941-1947 M. Darrāz mendapatkan gelar doktor dengan nilai *martabah al-sharf al-ūlā* di Universitas Sorbone pada tanggal 15 Desember 1947 setelah mempertahankan disertasinya di hadapan penguji dari para orientalis, seperti Louis Massignon, Évariste Lévi-Provençal, dan lainnya.[276]

Setelah Darrāz kembali ke Mesir pada bulan Maret 1948 M, beliau diminta mengajar *Ilm Tārīkh Al-Adyān* (Ilmu Sejarah Agama-agama) di Universitas Al-Azhar. Beliau juga diminta mengajar mata kuliah tafsir di

---

[274] Muḥammad Abdullah Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm: Naẓrāt Jadīdah fi Al-Qur'ān*, ed. Abdul Hamid Al Dakhakhini, 2 ed. (Riyadh: Dar Teba li Nasyr wa Tawzi', 2000), h. waw & zay.

[275] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. waw.

[276] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. ز-و.

Universitas Darul Ulum, bahasa arab di Universitas Al-Azhar, dan filsafat akhlak di kelas khusus (*takhaṣṣuṣ*) Universitas Al-Azhar. Pada tahun 1949 M, beliau masuk menjadi anggota ulama senior Al-Azhar (*kibār al-ulamā' al-azhar*). Beliau juga terpilih menjadi anggota *al-lajnah al-ulyā li siyāsah al-ta'līm* (divisi kebijakan pendidikan) pada *Al-Majlis Al-A'lā li Al-Idzā'ah* (*Supreme Council for Media Regulation*), Dewan Penasehat Kebudayaan di Al-Azhar, dan menjadi perwakilan Al-Azhar dan Mesir pada acara konferensi-konferensi kenegaraan dan ilmiah. Pada tahun 1953, beliau ditawari jabatan *Sheikh al-Azhār*, namun beliau menolaknya karena alasan adanya ikatan-ikatan kepentingan yang menyertainya.[277]

Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) adalah tokoh selanjutnya yang dikaji dalam disertasi ini. Shaltūt, 'Abduh, dan Darrāz sama-sama pengajar Universitas Al-Azhar. Bahkan, Shaltūt pernah menjadi Syeikh Al-Azhar untuk tahun tahun 1958-1963 M. Meskipun Shaltūt tidak belajar langsung dari Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), sejak awal kehidupan pendidikannya, ia termasuk salah satu murid unggulan dari sekolah Muḥammad 'Abduh—*madrasah al-iḥyā' wa al-tajdīd* / Madrasah Al-Manār.[278] Ia memiliki ikatan pemikiran serta hubungan dan persahabatan yang erat dengan para penerus dan murid utama 'Abduh, di antaranya adalah Muḥammad Mustafa Al-Maraghi (1298-1364 H / 1881-1945 M), Mustafa Abd al-Raziq (1302-1366 H / 1885-1946 M), dan Abd al-Majid Salim (1299-1374 H / 1882-1954 M). Mereka adalah murid-murid unggulan Muḥammad 'Abduh yang belajar langsung darinya dan mengikuti pelajarannya. Mereka memimpin gerakan reformasi dalam

[277] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. ز.

[278] Shabu menyatakan bahwa Shaltūt adalah murid 'Abduh, dan termasuk ulama yang membawa manhaj tafsir madrasah Al-Manar. Dr. Abd Al-Bāsiṭ Haykal berbeda pandangan dengan Shabu, menurut beliau Shaltūt tidak pernah bertemu dengan 'Abduh. Namun demikian, Shaltūt merupakan salah satu tokoh Madrasah Al-Manār yang memegang kuat pandangan dan wawasan keilmuan madrasah tersebut dibawah bimbingan murid-murid Muhammad 'Abduh. Hājir Muḥammad Ahmad Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr" (Universitas Khourtoum, 2004), h. 29 dan 234; Redaksi Dostor, "Al-Shaykh Maḥmūd Shaltūt, Imām Al-Tajdīd Alladhī Tālaba bi I'ādah 'Aṣr Al-Ijtihād," Dostor, last modified 2022, diakses Agustus 8, 2024, https://www.dostor.org/4161633; Afifi Ahmad, "*Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda Al-Shaykh …*," h. 17

metode dan organisasi Al-Azhar, serta berjuang untuk menegaskan dan memperkuat kemerdekaan Al-Azhar dari kekuasaan negara dan pengaruh kolonial Inggris.[279]

Shaltūt dan Darrāz hidup dalam satu masa. Shaltūt lebih tua 1 tahun dibanding Darrāz. Shaltūt lahir tahun 1893 M, sedangkan Darrāz lahir 1894 M. Namun, Shlatūt juga meninggal lebih akhir yakni pada tahun 1963 M dengan umur 70 tahun, sedangkan Darrāz pada tahun 1958 M dengan umur 64 tahun. Peneliti belum menemukan sumber apakah keduanya saling bertemu dan berdiskusi terkait tafsir Al-Qur'an, namun keduanya memiliki kontribusi besar dalam perkembangan tafsir *mawḍū'ī*.

Kontribusi Darrāz terhadap tafsir *mawḍū'ī* disebutkan oleh Muḥammad Al-Ghazālī dalam mukaddimah bukunya *Naḥwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*, begitu pula Kūmī juga menyebutkan buku beliau *Al-Naba' Al-'Aẓīm* sebagai contoh karya yang menerapkan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*.[280] Artinya, walaupun tidak ditemukan literatur yang menyebutkan keduanya pernah berdiskusi tentang tafsir *mawḍū'ī*, keduanya terbukti mengembangkan tafsir *mawḍū'ī* melalui karyanya.

Maḥmūd Shaltūt dilahirkan di Maniyah Bani Mansur, distrik Itay al-Barud, Buhaira pada 23 April 1893 M dan meninggal pada 19 Desember 1963 M. Ia menghafal Al-Qur'an dan masuk ke Institut Agama Alexandria pada tahun 1906. Ia terus menuntut ilmu dan menjadi salah satu yang unggul di antara teman-temannya, kemudian memperoleh gelar *Al-'Ālamiyah Al-Nizhāmiyyah*.[281]

Setelah menyelesaikan pendidikan formalnya, Maḥmūd Shaltūt aktif sebagai pengajar di almamaternya, sambil ikut berpartisipasi dalam gerakan revolusi rakyat Mesir melawan penjajahan Inggris. Aktivitasnya tidak hanya terbatas pada dunia pendidikan, tetapi juga meliputi berbagai aspek kehidupan, termasuk keagamaan, ilmu pengetahuan, kemasyarakatan, dan politik. Kepakarannya dalam bidang fikih, ketajaman

FINAL

[279] Afifi Ahmad, "*Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda Al-Shaykh* ...," h. 17

[280] Pembaca bisa melihat mukaddimah buku *Naḥwa Al-Tafsīr Mawḍū'ī* karya Muḥammad Al-Ghazālī atau buku *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī pada sub-bab "Dua Macam Tafsir *Mawḍū'ī*", lihat pada tafsir *mawḍū'ī* bentuk atau jenis pertama.

[281] Afifi Ahmad, "*Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda Al-Shaykh* ...," h. 17

intelektual, kepiawaian berbicara, serta kontribusinya dalam tulisan-tulisannya membuatnya dikenal luas sebagai seorang ahli fikih yang cemerlang, reformis masyarakat, penulis terkemuka, khatib ulung, dan pemikir yang bijaksana.[282]

Pada tahun 1927, Maḥmūd Shaltūt dipromosikan menjadi pengajar di Universitas Al-Azhar Kairo. Hanya setahun kemudian, ia naik pangkat menjadi pengajar tingkat lanjutan, khususnya dalam bidang fiqih, di universitas yang sama, di bawah kepemimpinan Syaikh al-Maraghi sebagai Syeikh Al-Azhar. Namun, ia pernah dilepaskan dari tugasnya bersama dengan ulama-ulama lain yang sependapat dengannya karena dianggap memiliki pandangan yang bertentangan dengan paham yang dianut oleh ulama yang memegang kendali di Universitas Al-Azhar pada saat itu.[283]

Pada tahun 1935, Maḥmūd Shaltūt kembali bergabung dengan Universitas Al-Azhar dan diangkat sebagai Wakil Dekan Fakultas Syariah serta pemeriksa sekolah-sekolah agama (*al-ma'āhid al-dīniyyah*). Enam tahun kemudian, karena tulisan-tulisannya yang luar biasa dan banyak mendapat sambutan baik, Shaltūt menjadi anggota termuda Majelis Ulama Besar (*hai'ah kibār al-ulamā*). Pada tahun 1946, ia diangkat menjadi anggota Lembaga Bahasa Universitas Al Azhar, dan empat bulan kemudian, ia diangkat sebagai pengawas umum pada bagian penelitian dan kebudayaan Islam di universitas tersebut.[284]

Salah satu momen penting dalam karirnya adalah ketika ia diutus oleh Majelis Tertinggi Al-Azhar untuk menghadiri muktamar tentang *al-Qānūn al-Dawli al-Muqāran* di Den Haag, Belanda pada tahun 1937. Di sana, ia menyampaikan pandangannya tentang relevansi syariah Islam dalam menghadapi perubahan zaman. Berkat kontribusinya yang luar biasa

---

[282] Wildan Hidayat, "Tekstur Baru Tafsir Modern: Maḥmūd Syaltut dan Nalar Tematis non Sektarian dalam Menafsirkan Al-Qur'an," dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Quran dan Tafsir* XVI, no. 1 (2022): h. 130.

[283] Muḥammad Ghufron dan Ahmad Sanusi, "Ijtihad Progresif Maḥmūd Syaltut tentang Hukum Pidana Islam dan Perbandingannya dengan Madzhab-madzhab Fiqih," dalam *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam* VIII, no. 1 (2022): h. 220.

[284] Muḥammad Ghufron dan Ahmad Sanusi, *Al-Jinayah: Jurnal Hukum …,* h. 220.

dalam berbagai bidang, ia kemudian diangkat sebagai Syaikhul Azhar oleh Presiden Gamal Abdul Nasser pada Oktober 1958, menggantikan Syekh Abdurraman Taj. Maḥmūd Shaltūt kemudian menjadi Grand Syeikh Al-Azhar yang ke-42. Selain menjadi Syeikh Al-Azhar, ia juga menjabat dalam beberapa posisi penting dalam pemerintahan,[285] dan menjadi penulis yang produktif dengan karya seperti: *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm*, *Manhaj Al-Qur'ān fi Binā' Al-Mujtamā*, *Al-Qur'ān wa Al-Mar'ah*, dan *Al-Islām wa Al-'Alāqāt Al-Dawliyah fī Al-Silm wa Al-Harb*. Keempat karya tersebut dijadikan satu buku dan diberi judul *Min Hadyi Al-Qur'ān*.

Āmīn Al-Khūli (1895-1966 M) adalah tokoh selanjutnya yang dibahas dalam disertasi ini. Beliau adalah seorang alumni Al-Azhar yang kemudian mengajar di Fakultas Dar al-Ulum, Universitas Kairo. Darul Ulum juga merupakan tempat mengajar bagi Muhammad Abduh dan Muhammad Abdullah Darraz. Artinya, pemikiran pembaharuan Abduh selain tumbuh di Al-Azhar, juga tumbuh di Darul Ulum, begitu pula pemikiran Darrāz. Namun demikian, Khūlī memiliki paradigma yang berbeda terkait pengkajian terhadap Al-Qur'an. Abduh dikenal sebagai reformis Islam yang menekankan Al-Qur'an sebagai kitab hidayah, sedangkan al-Khuli menekankan pada aspek sastra Al-Qur'an.

Amin al-Khuli pernah mengalami konflik dengan otoritas Al-Azhar terkait pendekatan dan pandangannya dalam studi Al-Qur'an. Salah satu insiden signifikan terjadi pada tahun 1947 M ketika ia menjadi pembimbing disertasi doktoral Muhammad Ahmad Khalafallah di Universitas Kairo. Disertasi tersebut mengajukan analisis bahwa beberapa kisah dalam Al-Qur'an mungkin tidak dimaksudkan sebagai catatan sejarah literal, melainkan sebagai sarana retoris untuk menyampaikan pesan moral dan spiritual. Pandangan ini memicu kontroversi dan kritik tajam dari kalangan ulama Al-Azhar, yang menuduh Khalafallah dan al-Khuli meragukan kebenaran historis Al-Qur'an. Akibat tekanan tersebut, gelar guru besar al-Khuli dicabut, dan ia mengundurkan diri dari posisinya di universitas pada tahun 1953. Setelah itu, al-Khūli beralih ke karier di pemerintahan, menjadi direktur umum pusat kebudayaan di Mesir hingga awal Mei 1955 M.

[285] Wildan Hidayat, *Hermeneutik: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Quran*…, h. 131.

Mahmud Shaltut pun pernah mengalami konflik dengan otoritas Al-Azhar terkait pandangan reformisnya. Sebagai seorang ulama yang terpengaruh oleh pemikiran Muhammad Abduh, Shaltut mendorong pembaruan dalam kurikulum dan metode pengajaran di Al-Azhar. Pandangan progresifnya ini menimbulkan ketegangan dengan kalangan konservatif di institusi tersebut. Akibatnya, pada tahun 1931, Shaltut diberhentikan dari posisinya di Al-Azhar. Selama masa pemberhentiannya, ia bekerja sebagai pengacara di pengadilan syariah dan terus menulis serta menyebarkan ide-ide reformisnya. Setelah beberapa tahun, Shaltut diizinkan kembali ke Al-Azhar dan melanjutkan upaya reformasinya, yang berpuncak pada pengangkatannya sebagai Syaikh Al-Azhar pada tahun 1958 M.

Selama masa jabatannya sebagai Syaikh Al-Azhar, Shaltut bahkan berhasil mendorong berbagai reformasi signifikan, termasuk perluasan kurikulum untuk memasukkan ilmu-ilmu modern dan upaya mendekatkan berbagai mazhab dalam Islam. Salah satu pencapaiannya yang terkenal adalah fatwa yang mengakui kesetaraan mazhab Syiah dengan mazhab-mazhab Sunni, yang bertujuan untuk mempromosikan persatuan umat Islam. Hal ini beliau lakukan ketika beliau berada pada kedudukan tertinggi di lembaga Al-Azhar sehingga tidak dapat ditentang oleh kalangan konservatif pada lembaga tersebut.

Terakhir terkait pandangan Khūlī tentang Al-Qur'an sebagai kitab sastra terbesar (*kitāb al-'arabiyyah al-akbar*). Pandangan ini merupakan antitesis dari paradigma Al-Qur'an sebagai kitab hidayah yang dipromosikan oleh Abduh, Darrāz, dan Shaltut. Al-Khūlī menekankan pentingnya pendekatan akademis dan analisis linguistik untuk memahami Al-Qur'an secara objektif, tanpa terikat oleh interpretasi teologis tertentu. Sebaliknya, paradigma Al-Qur'an sebagai kitab hidayah berfokus pada fungsi dakwah dan peran Al-Qur'an dalam membimbing masyarakat menuju kebaikan. Perbedaan pendekatan ini mencerminkan keragaman metode dalam studi Al-Qur'an, antara analisis akademis yang mencari kebenaran objektif dan pendekatan fungsional yang menekankan peran praktis Al-Qur'an dalam kehidupan umat Islam. Demikian sedikit mengenai hubungan Khūlī dengan tokoh tafsir *mawḍū'ī* lainnya.

Amin al-Khuli memiliki nama lengkap Amin Ibnu Ibrahim Abdul Baqi' Ibn Amir Ibn Ismail Ibn Yusuf al-Khuli. Beliau lahir pada 1 Mei 1895 M di Shushay, Mesir. Hal in menunjukkan ketika Abduh meninggal, beliau berumur 10 tahun. Sejak kecil, ia menunjukkan kecerdasan luar biasa dengan menghafal seluruh Al-Qur'an pada usia muda. Pendidikan awalnya ditempuh di Madrasah al-Qaḍā al-Shā'ī, di mana ia terpengaruh oleh ajaran Muhammad Abduh. Pada tahun 1919 M, al-Khuli terlibat dalam perjuangan melawan kolonialisme Inggris di Mesir.

Setelah menyelesaikan pendidikannya, al-Khuli memulai karier mengajar pada tahun 1920 M di Universitas Al-Azhar. Kemudian, beliau melanjutkan studi ke Eropa, termasuk ke Roma dan Berlin. Sekembalinya ke Mesir, ia mengajar di Universitas Al-Azhar dan kemudian menggantikan Ṭaha Ḥusayn sebagai ketua jurusan Sastra Arab di Fakultas Sastra Universitas Fouad, yang kini dikenal sebagai Universitas Kairo. Selain itu, al-Khuli turut mendirikan majalah sastra Al-Adab.

Sebagai seorang akademisi dan cendekiawan Al-Qur'an, al-Khuli dikenal sebagai pelopor pendekatan sastra dalam penafsiran Al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa, meskipun Al-Qur'an memiliki karakter sakral, teksnya dapat dianalisis menggunakan metode yang sama seperti karya sastra lainnya. Pendekatan ini menekankan pentingnya melihat Al-Qur'an secara keseluruhan, menghindari analisis ayat per ayat yang dapat mengaburkan koherensi teks, dan menganjurkan pengelompokan ayat-ayat dengan tema serupa untuk pemahaman yang lebih mendalam.

Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M) adalah tokoh yang akan dibahas selanjutnya. Beliau adalah alumni Al-Azhar sekaligus pengajar di Al-Azhar. Namun, beliau pada akhirnya diperbantukan untuk mengajar di Riyadh dan Khaurtoum. Ḥijāzi tidak berkonflik dengan Al-Azhar berbeda dengan Shaltūt dan Khūlī di atas. Ḥijāzī masuk nominasi sebagai tokoh tafsir *mawḍū'ī* karena sumbangsih pemikirannya terkait teori *wiḥdah mawḍū'īyyah fi Al-Qur'ān al-Karīm* atau kesatuan Al-Qur'an. Hubungan dengan tokoh lainnya bisa disimplifikasi sebagai azhari atau civitas akademika Al-Azhar.

Nama lengkap Ḥijāzī adalah Muḥammad ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn Yusuf ibn Muḥammad Ḥijāzī Al-Syafi'i dan memiliki lakab Muḥammad al-Dhakī. Beliau termasuk salah satu ahli tafsir

kontemporer di antara para ulama Al-Azhar lainnya. Beliau lahir pada hari Kamis, 10 Mei 1914 M, di desa Shahbara Manqla, selatan kota Zaqāzīq, propinsi Sharqiyya, Mesir. Beliau wafat di kota Khartoum Sudan pada hari Senin, 3 Rabi‘ al-Awwal 1392 H, bertepatan dengan 17 April 1972 M, sebagaimana dicatat oleh putranya, dan dimakamkan di kota Zagazig di Kegubernuran Sharkia.[286]

Tradisi keilmuan sangat melekat dalam kehidupan Ḥijāzī. Beliau selesai menghafal Al-Qur'an pada umur 12 tahun di desa Shahbarah Manqla (شهبارة منقلا). Beliau belajar Bahasa Arab dan ilmu pendidikan Islam di *ma'had dīnī azharī* di Zaqāzīq dan *ma'had dasūq al-dīnī* propinsi Gharbiyyah. Beliau melanjutkan *marḥalah al-thānawiyyah* di *ma'had dīnī azharī* di kota Ṭantā, ibu kota propinsi Gharbiyyah.[287]

Ḥijāzī memiliki dua karya tulis yang terkenal, yaitu *Al-Tafsīr Al-Wāḍīḥ* dan *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm*. *Al-Tafsīr Al-Wāḍīḥ* ditulis dalam tiga jilid. Jilid pertama dimulai dari Surah Al-Fatihah sampai Surah Al-Taubah ayat 92, jilid kedua dimulai dari Surat Al-Taubah ayat 93 sampai Surat Al-Ankabut ayat 45, dan jilid ketiga dimulai dari Surat Al-Ankabut ayat 46 sampai Surah Al-Nas. *Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm* terdiri dari 415 halaman. Kitab ini merupakan hasil dari disertasi doktor yang diajukan pada Fakultas Usuluddin Universitas Al-Azhar.[288]

Ḥijāzī juga memiliki berbagai peran di bidang akademik. Sebelum mendapatkan gelar doktor, Ḥijāzī mengajar di *Ma'had Zaqāziq Al-Dīnī*, kemudian naik pangkat menjadi syekh di *Ma'had Fāqus Al-Dīnī*, dan berlanjut menjadi syekh di di *Ma'had Zaqāziq Al-Dīnī*. Setelah selesai program doktoral, Ḥijāzī diangkat menjadi dosen di Program Studi Tafsir dan Ilmu-ilmu Al-Qur'an, Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar.

---

[286] Shamela, "Ta'rīf Mu'allif Al-Tafsīr Al-Wāḍiḥ," diakses Juni 9, 2024, https://shamela.ws/author/1330; Ahmad 'Abbās Al-Badawi, "Juhūd al-Syeikh Dr. Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī" (Sharjah, United Arab Emirates: Jami'ah Al-Shariqah, 2010), h. 6.

[287] Badawi, "Juhūd al-Syeikh Dr. Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī…", h. 6;

[288] Badawi, "Juhūd al-Syeikh Dr. Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī…", h. 11 dan 15; Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 6-7; Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* …, h. 124.

Beliau juga menjadi pemateri *Kisah-kisah Al-Qur'an* pada radio *Idhā'ah Al-Qur'ān Al-Karīm Al-Miṣriyyah*. Beliau diperbantukan untuk bekerja di *Ma'had Al-Qaḍā' Al-'Ālī* Arab Saudi pada tahun 1969 sebagai pengajar pelajaran tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an selama satu tahun. Kemudian beliau diperbantukan di Universitas Ummu Durman Sudan selama dua tahun mulai awal tahun akademik 1970-1971.[289]

Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) adalah tokoh selanjutnya yang akan dibahas pada buku ini. Kūmī merupakan tokoh penting dalam buku ini, karena dia adalah orang yang mencetuskan istilah tafsir *mawḍū'ī* sebagaimana yang disebutkan Quraish Shihab, Farmāwī, dan Abd Al-Sattār Fatḥullāh Sa'īd. Kūmī mencetuskan istilah tafsir *mawḍū'ī* pada tahun 1968 M saat beliau menjadi Kepala Program Studi Tafsir Al-Qur'an, Fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Azhar.[290] Pada tahun yang sama, Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M) menyelesaikan ujian doktoralnya dengan disertasi yang berjudul *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm*. Hal ini menunjukkan ada kemungkinan bertemu antara Kūmī dan Ḥijāzī.

Saat Shaltūt meninggal pada tahun 1963 M, umur kumi telah mencapai 51 tahun. Hal ini juga menunjukkan adanya kemungkinan Kūmī bertemu dengan Shaltūt, karena Shaltūt diakhir hidupnya menjabat sebagai Syeikh Al-Azhar antara 1958-1963 yang artinya Kūmī saat itu berumur antara 46 sampai 51 tahun. Pada awal Shaltūt menjabat sebagai Syeikh Al-Azhar, Darrāz meninggal dunia. Kūmī tentu juga mengetahui mainstream pemikiran tafsir yang kala itu dominan di Al-Azhar, termasuk gagasan-gagasan Amīn al-Khūlī (1895-1966 M) yang berbeda dengan pemikiran dominan di Al-Azhar sehingga membuatnya terdepak dari lembaga tersebut.

Kūmī memiliki nama lengkap Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī. Beliau lahir pada hari Ahad, 6 Rabiulawal 1330 H bertepatan dengan 25 Februari 1912 di Asmaniyya sebuah daerah yang terletak di dalam Kota Shubrahit, Provinsi Buhaira, bagian utara negara Mesir. Di usia belia, kurang lebih

[289] Mukrimullah, Tariq Taha. "Al-'Ālim Al-Mufassir Al-Duktūr Muḥammad Mahmūd Hijāzī." Islam Syria. Last modified 2020. Diakses Juni 9, 2024. https://islamsyria.com/ar/العالم-المفسر-الدكتور-محمد-محمود-حجازي/التراجم.

[290] Lihat *Membumikan Al-Qur'an* karya Muhammad Quraish Shihab.

berumur tiga tahun, beliau sudah akrab dengan bacaan buku-buku, juga mulai menghafalkan Al-Qur`an di bawah bimbingan langsung syekh Aḥmad al-Naufili sehingga dapat menamatkan hafalannya pada usianya yang kesebelas tahun.[291]

Pada umur 7 tahun, Kūmī melanjutkan jenjang sekolah (*al-kuttāb*). Sekolah ini memiliki 2 tingkatan, tingkatan kecil (*qism li ta'līm al-ṣighar*) dan tingkatan besar (*qism li ta'līm al-kibar*). Karena kepandaiannya, Kūmī masuk di tingkatan besar dan mampu bersaing terutama pada mata pelajaran matematika. Namun pada Pada Juni 1912 M bertepatan dengan Ramadan 1337, Kūmī kehilangan penglihatannya karena cacar, sehingga terpaksa meninggalkan sekolah tersebut.[292]

Kehilangan pengelihatan bukanlah halangan, setelah menyelesaikan hafalan Al-Qur`an, Kūmī memenuhi rekomendasi Syekh al-Naufili mendaftar di *Ma'had* Alexandria pada tahun 1923 terlepas dari usianya yang secara aturan masih kurang satu tahun dari usia yang ditetapkan. Namun, berkat bantuan salah seorang gurunya, akhirnya Kūmī berhasil masuk sebagai siswa reguler (primer) pada institut tersebut.[293]

Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) adalah tokoh selanjutnya yang gagasannya akan dikaji dalam buku ini. Farmāwī memiliki hubungan guru dan murid secara langsung. Hal ini dapat dilihat pada awal disertasi Farmawi yang berjudul *Rasm Al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*. Pada disertasi tersebut, Farmāwī menyatakan bahwa Kūmī adalah promotor atau pembimbing Farmāwī dalam menyelesaikan disertasi ini. Selain itu, Farmawī juga menyebutkan dalam kitab *Bidāyah* bahwa Kūmī adalah orang yang mengawali metode tafsir *mawḍū'ī*, selain itu Farmāwī juga menjadikan karya Kūmī *Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* sebagai salah satu referensi dalam buku *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*.

---

[291] Abd Al-Hamid Al-Batawi, "Al-Ta'rīf bi *Al-Shaykh* Al-'Alāmah Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī Rahimahullah," *Multaqa Ahl Al-Tafsir*, last modified 2015, diakses November 10, 2022, https://mtafsir.net/threads/التعريف-بالشيخ-العلامة-أحمد-السيد-الكومى-رحمه-الله.٦٦٣١٧/.

[292] Al-Batawi, "Al-Ta'rīf…, https://mtafsir.net/threads/التعريف-بالشيخ-العلامة-أحمد-السيد-الكومى-رحمه-الله.٦٦٣١٧/.

[293] Al-Batawi, "Al-Ta'rīf…, https://mtafsir.net/threads/التعريف-بالشيخ-العلامة-أحمد-السيد-الكومى-رحمه-الله.٦٦٣١٧/.

Farmāwī memiliki kolega Abd Al-Sattār Fatḥullāh Sa'īd yang sama-sama memiliki karya tentang tafsir *mawḍū'ī*. Perbedaan antar keduanya terletak pada sudut pandang atau fokus kajian. Farmāwī fokus menawarkan tafsīr *mawḍū'ī* sebagai sebuah metode penafsiran yang baru dengan berbagai macam gagasannya. Artinya, Farmāwī melanjutkan apa yang telah dituliskan oleh Kūmī. Fatḥullāh Sa'īd memotret gagasan tafsir *mawḍū'ī* dan aplikasinya untuk kemudian manarasikannya. Dia juga melakukan beberapa pembagian atau klasifikasi tafsir *mawḍū'ī* berdasarkan apa yang terjadi. Baik Farmāwī dan Sa'īd yang sama-sama memiliki karya tafsir *mawḍū'ī*, keduanya adalah murid dari Ahmad Al-Sayyid Al-Kūmī.

Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) adalah Guru Besar dan pernah menjabat sebagai Kepala Program Studi Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an, Ushuluddin. Beliau lahir pada tahun 1942 M di desa Kafr Tablouha, Markaz Tala, propinsi Menoufia. Beliau mengikuti sekolah desa (*kuttāb al-qaryah*) samapai menyelesaikan hafalan Al-Qur'an, kemudian mengikuti pendidikan dasar di Institut (*ma'had*) Ahmadi di Tanta pada tahun 1955 M. Setelah itu, ia memutuskan untuk masuk ke Program Studi Tafsir dan Hadits, Fakultas Ushuluddin. Pasca kelulusannya, beliau menjadi asisten dosen pada Fakultas Ushuluddin Assyut, dan beliau menjadi dosen tetap.[294]

Beliau penah diperbantukan oleh Universitas Al-Azhar untuk bekerja di Arab Saudi sampai tiga kali. *Pertama*, menjadi pengajar di Universitas Umm Al-Qura Mekkah dalam jangka waktu empat tahun sejak tahun 1978 M sampai tahun 1982 M. *Kedua,* kembali menjadi pengajar di Universitas Umm Al-Qura Makkah dalam jangka waktu enam tahun, dari tahun 1995 M sampai tahun 2000 M. *Ketiga*, menjadi dosen tamu di Universitas Imam Muḥammad bin Saud Madinah selama 3 bulan pada tahun 1992 M.[295]

Abd Al-Hayy Al-Farmāwī terlibat pada gerakan Ikhwan Al-Muslimin yang didirikan oleh Ḥassan Al-Banna. Posisi Ikhwan Al-

[294] Redaksi Marefa, "Abd Al-Hayy Al-Farmāwī," *El Marefa*, last modified 2009, diakses Juni 10, 2024, https://www.marefa.org/عبد_الحي_الفرماوي.

[295] Redaksi Marefa, "Abd Al-Hayy..., https://www.marefa.org/عبد_الحي_الفرماوي.

Muslimin yang menjadi oposisi penguasa, menjadikan Farmāwī ditangkap beberapa kali oleh otoritas keamanan. Penangkapan terakhir adalah pada bulan Januari 2011, yakni tidak lama sebelum terjadi revolusi di Mesir. Farmāwī akhirnya meninggal dunia pada usia 75 tahun tepatnya pada hari Jum'at dini hari tanggal 12 Mei 2017. Beliau dimakamkan di dekat Masjid Yusuf Al-Sahabi distrik Misr Al-Jadidah di bawah penjagaan polisi dan militer untuk menahan dari peliputan para wartawan.[296]

Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M) adalah pemikir independen yang juga memiliki gagasan tajdid atau pembaharuan. Beliau menulis disertasi tentang kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Namun, tulisannya sangat luas melebihi major studinya. Beliau juga memiliki kapabilitas di bidang filsafat, sejarah, dan kebahasaan yang tertuang dalam berbagai macam tulisannya. Tidak salah jika beliau disebut sebagai cendekiawan yang ensiklopedik karena keluasan wawasannya. Tiga tahun sebelum akhir hayatnya, beliau mengakhiri rangkaian karya tulisnya dengan sebuah karya 1000 halaman dengan judul sama dengan karya Kūmī, yaitu *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*.

Ditengah kemasyhurannya, interaksi Ḥanafi dengan tokoh tafsir *mawḍū'ī* seperti pertemuan, diskusi, dan semacamnya belum ditemukan. Data yang ada hanya memperlihatkan bahwa beliau mengajar di Darul Ulum sebagaimana beberapa tokoh lainnya seperti Abduh, Darrāz, dan Khūlī. Artinya interaksi keilmuan tentu terjadi. Perhatian Ḥanafi terhadap gagasan tajdīd menjadi bukti adanya keterpengaruhan intelektual dari tokoh-tokoh sebelumnya. Apalagi tulisan akhir hidupnya yang secara spesifik fokus pada kajian tafsir *mawḍū'ī* mengisyaratkan pengakuannya bahwa metode ini relevan untuk diaplikasikan pada era kekinian.

Ḥassan Ḥanafi dilahirkan pada tanggal 13 Februari 1935 di Kairo, Mesir.[297] Beliau belajar al-Quran pada Syeikh Sayyid, seorang ulama yang

---

[296] Umar Al-'Absu, "Al-'Ālim Al-Azharī Al-Duktūr Abd Al-Hayy Al-Ḥusayn Al-Farmāwī," *Rabitah Addiba' Al-Sham*, last modified 2017, diakses Juni 11, 2024, http://www.odabasham.net/تراجم/٩٥٥٣٣-العالم-الأزهري-الدكتور-عبد-الحي-الحسين-الفرماوي.

[297] Hamzah, *Teologi Sosial: Telaah Pemikiran Hasan Ḥanafi* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), h. 11.

cukup dikenal pada masa itu, setelah berusia lima tahun.[298] Ḥassan Ḥanafi kemudian memulai pendidikannya di Madrasah Sulaiman Ghawish. Beliau lulus dari Madrasah tersebut pada tahun 1948 M. Beliau melanjutkan studi tingkat pertama di Madrasah Tsanawiyah "*Khalil Alga*" selama empat tahun, dan beliau lulus dari tempat pendidikan tersebut pada tahun 1952 M.[299] Ḥassan Ḥanafi

Pada masa mudanya, Ḥanafi melihat penjajahan dan penindasan bangsa asing terhadap Mesir. Hal ini menumbuhkan karakter patriotisme dan nasionalisme dalam diri beliau. Bahkan pada umur 13 tahun, beliau pernah meminta untuk bergabung bersama pasukan untuk memerangi Israel pada tahun 1948 M. Namun, beliau ditolak karena masih terlalu sangat muda.[300]

Ḥassan Ḥanafi meninggal pada usia 86 tahun bertepatan pada hari Kamis, 21 Oktober 2021. Beliau adalah seorang akademisi tulen yang dibuktikan dengan berbagai karya tulis yang dihasilkan. Bahkan, karya-karya Ḥanafi sangat ensiklopedik menjangkau berbagai ranah pemikiran mulai dari Filsafat sampai tafsir dan ilmu Al-Qur'an.[301]

Para tokoh tafsir *mawḍū'ī* di atas mayoritas berinteraksi secara pemikiran, walaupun ada sebagian yang berinteraksi secara fisik. Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) kemungkinan tidak bertemu secara fisik dengan para tokoh sesudahnya. Ketika 'Abduh meninggal, Darrāz berumur 11 tahun, Shaltūt berumur 12 tahun, dan Khūlī berumur 10 tahun. Jabatan public 'Abduh yang tinggi tentu menyulitkan pertemuan fisik dengan anak muda 12 tahun ke bawah yang belum memiliki peran signifikan di tengah-tengah masyarakat. Namun demikian, interaksi

FINAL

[298] M. Faisol, "Menyikapi Tradisi: Membaca Proyek Pemikiran Kiri Islam," in *Menafsirkan Tradisi dan Modernitas: Ide-Ide Pembaharuan dalam Islam* (Surabaya: Pustaka Idea, 2011), h. 23.

[299] Moh Hefni, "Rekonstruksi Maqashid al-Syariah : Sebuah Gagasan Hasan Ḥanafi tentang Revitalisasi Turats," *Jurnal al-Hikam* VI, no. 2 (2011): h. 168.

[300] F.M. Manshur. 'Hasan Ḥanafi, new theology and cultural revolution: An analysis of cultural maksudfication', *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 77 no. 4,(2021) : h. 3.

[301] Nur Al-Dīn Qilalah, "Ḥassan Ḥanafi: Ṣāḥib Mawsū'ah Al-Ḥaḍārah Al-Islāmiyyah," *Islam Online*, diakses Juni 11, 2024, https://islamonline.net/المفكر-حسن-حنفي-صاحب-موسوعة-الحضارة-ال.

intelektual terlihat memperngaruhi cara berpikir tokoh-tokoh sesudahnya. Ketiga tokoh yang lahir dari rahim Al-Azhar menjadi argumentasi kuat keterpengaruhan mereka sehingga menawarkan gagasan metode penafsiran kontemporer untuk merespon problem sosial yang ada kala itu. Darrāz dan Shaltūt masih memiliki paradigma yang sama bahwa "Al-Qur'an kitab hidayah" adalah pijakan dalam menafsirkan Al-Qur'an, sedangkan Khūlī mencoba lepas dari jargo tersebut dengan menawarkan antitesanya dengan jargon "Al-Qur'an kitab sastra arab paling besar". Paradigma pertama akan memunculkan model penafsiran berorientasi dakwah yang praktis dan fungsional (pragmatis) dengan keyakinan Al-Qur'an menjadi solusi bagi problematika kontemporer, sedangkan paradigma kedua memunculkan model penafsiran berorientasi akademik yang ingin menghadirkan kajian Al-Qur'an objektif untuk menemukan pemahaman yang paling benar dan tepat terhadap ayat yang dikaji.

Ḥijāzī selain memiliki hubungan intelektual dengan tokoh-tokoh sebelumnya, seharusnya beliau sempat bertemu dan atau bahkan berdiskusi dengan mereka karena kedekatan umur dan kesamaan sebagai civitas akademika Al-Azhar. Umur Ḥijāzī 44 tahun ketika Darrāz meninggal, 49 tahun ketika Shaltūt meninggal, dan 52 tahun ketika Khūlī meninggal. Sedangkan secara gagasan, Ḥijāzi menawarkan konsep *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm* yang merupakan kelanjutan dari konsep *Al-Kalām fī Al-Sūrah Ka Kull* dan *wiḥdah al-mawḍū' fī al-sūrah* yang ditawarkan oleh Darrāz. Ḥijāzi juga melanjutkan gagasan Al-Qur'an kitab hidayah yang ditawarkan oleh Shaltūt dari 'Abduh. Gabungan gagasan ini menjadi sebuah teori baru dalam pengkajian Al-Qur'an, yaitu *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm* yang dibahas pada bab perkembangan gagasan.

Tokoh selanjutnya Ahmad al-Sayyid Al-Kūmī mencetuskan istilah metode tafsir *mawḍū'ī* yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya Abd Al-Hayy Farmawī. Keduanya membagi tafsir *mawḍū'ī* menjadi dua, tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* untuk bentuk pertama dan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an* untuk bentuk kedua.[302] Namun demikian, keduanya juga memberikan catatan bahwa bentuk kedua adalah tafsir *mawḍū'ī* yang dikenal oleh

[302] Meminjam istilah Rishwāni.

kebanyakan orang. Tafsir *mawḍū'ī* yang ditawarkan Kūmī dan Farmāwī masuk kategori model penafsiran berorientasi dakwah melanjutkan Ḥijāzī, Shaltūt, dan Darrāz.

Tokoh terakhir adalah Hassan Ḥanafi yang mengembangkan model tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademik yang telah dikenalkan oleh Khūlī. Namun, Ḥanafī lebih berani dari pada Khūlī. Khūlī berpegang pada jargon Al-Qur'an sebagai kitab sastra terbesar sehingga bisa dikritik sebagaimana kitab sastra lainnya. Sifat "terbesar" dalam jargon Khūlī mengisyaratkan bahwa pengkajian Al-Qur'an masih dalam suasana sakral karena Al-Qur'an itu mukjizat dari Allah SWT. Hal ini ditolak oleh Ḥanafi. Ḥanafi menyatakan bahwa pengkajian Al-Qur'an dengan metode tafsir *mawḍū'ī* harus menegasikan asal-usul Al-Qur'an apakah Al-Qur'an itu mukjizat atau bukan, sakral atau profan, dan lain sebagainnya. Asal-usul Al-Qur'an adalah kajian tentang genesis, sedangkan tafsir *mawḍū'ī* adalah kajian tentang kandungan Al-Qur'an.

Modernisasi atau pembaharuan mengandung arti pikiran aliran gerakan dan usaha untuk mengubah bahan-bahan adat istiadat institusi-institusi lama dan sebagainya agar semua itu dapat sesuai dengan pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan ilmu pengetahuan modern. Modernisasi di barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran agama Katolik dan protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafah modern sehingga memunculkan sekularisme. Pembaharuan dalam Islam mempunyai tujuan yang sama namun perlu diingat bahwa dalam Islam ada ajaran yang mutlak tidak dapat dirubah dan ada ajaran yang tidak mutlak sehingga dapat berubah mengikuti situasi dan kondisi yang ada. Artinya pembaharuan dalam Islam hanya bisa dilakukan pada ajaran-ajaran yang tidak mutlak, sedangkan pada ajaran yang mutlak dan tidak bisa dirubah tidak dapat diadakan pembaharuan di dalamnya. Perkataan pembaharuan Islam atau modernisasi Islam tidak dapat dipakai kecuali menambahkan kata "dalam" ditengah-tengah kedua kata tersebut, sehingga menjadi pembaharuan dalam Islam atau modernisasi dalam Islam.

■ Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 91–92.

BAB IV

STRUKTUR DAN BUDAYA TAFSIR *MAWḌŪ'Ī* DALAM *THE GREAT TEXT*

Bagian ini menganalisis struktur dan budaya tafsir *mawḍū'ī* dengan membagi pembahasan ke dalam beberapa sub-bab utama. Pembahasan dimulai dengan mengklasifikasikan tafsir *mawḍū'ī* ke dalam dua orientasi besar: tafsir *mawḍū'ī* yang berorientasi dakwah dan yang berorientasi akademis. Buku ini kemudian mengeksplorasi lebih dalam gagasan dalam *The Great Text* yang dihasilkan oleh para tokoh tafsir *mawḍū'ī*, untuk memahami bagaimana struktur gagasan tersebut berkembang di bawah kedua orientasi ini. Selanjutnya, bab ini menguraikan budaya tafsir yang bersifat praktis-fungsional maupun akademis, dilengkapi dengan contoh-contoh tafsir *mawḍū'ī* untuk memperjelas pola dan model penafsiran yang digunakan. Bagian ini diakhiri dengan analisis kritis terhadap contoh-contoh tersebut sebagaimana dipraktikkan oleh para tokoh terkemuka di bidang ini untuk memberikan gambaran lebih jelas tentang budaya tafsir *mawḍū'ī*, baik praktis-fungsional maupun akademis.

A. Struktur Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

Struktur (*structure/ analogous concepts*) yang ada dalam sebuah korpus memperlihatkan bagaimana model sebuah gagasan itu diuraikan

(*modes of discourse*).[303] Peneliti sejarah intelektual perlu mengamati bagaimana model pemaparan — termasuk pemilihan bahasa — yang dilakukan penulis sehingga sebuah teks itu dapat memiliki fungsi atau membawa genre tertentu. LaCapra mencontohkan bahwa model pemaparan teks dapat berupa fakta atau fiksi, konsep atau metaphor, serius atau ironi, dan lain sebagainya. Tiap model pemaparan teks tentu memiliki pemaknaan yang berbeda. Perbedaan ini terjadi karena tiap model pemaparan (*mode of discourse*) memiliki alam (*realm*) yang berbeda. Alam fakta (*realm of fact*) berbeda dengan alam fiksi (*realm of fiction*), alam konsep (*realm of concept*) berbeda dengan alam metafor (*realm of metaphor*),[304] dan seterusnya.[305] Kajian terhadap model pemaparan teks (*mode of discourse*) berdasarkan alam (*realm*) dan genre teks menjadi fokus pembahasan pada bagian ini. Tujuan kajian ini untuk membantu peneliti sejarah intelektual dalam memahami maksud sebuah teks yang sedang diteliti.

Pembahasan pada bagian ini akan dibagi menjadi dua berdasarkan orientasi tafsir *mawḍū'ī* sebagaimana disinggung sebelumnya. Ada tafsir *mawḍū'ī* yang berpijak pada pandangan kemukjizatan Al-Qur'an bahwa Al-Qur'an itu petunjuk sehingga penafsirannya harus fungsional memberikan solusi terhadap problem kekinian. Selain itu juga ada keyakinan kesatuan tema dalam Al-Qur'an, yakni bahwa Tema-tema Al-Qur'an itu menyatu dalam sebuah struktur yang kokoh, sehingga ketika ada satu kata atau ayat yang hilang dapat menghilangkan struktur tersebut.

---

[303] Penulis teks memiliki model pemaparan dalam mendiskursuskan gagasannya. Diskursus adalah mengorganisasi pengetahuan, pemikiran, atau pengalaman yang berakar dari bahasa dan konteks yang dialami penulis. Lihat makna diskursus. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, "*KBBI Daring*," Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, last modified 2016, diakses Oktober 13, 2021, https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/diskursus.

[304] Pembahasan semacam ini juga dapat ditemukan pada ilmu Al-Qur'an, yakni pada bab *ḥaqīqah wa majāz*. Ada makna *ḥaqīqī* dan ada pula makna *majāzī*. Tidak semua ayat harus dimaknai secara *ḥaqīqī*, namun ada beberapa ayat yang harus dimaknai secara *majāzī* dikarenakan adanya indikasi-indikasi yang mengarah pada hal itu. Abd Al-Rahman bin Abi Bakr Jalaluddīn Al- Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū Al-Fadhl Ibrāhīm (Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Al-'Āmah lil Kitāb, 1974), Vol. 3, h. 120.

[305] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 269–270.

Model pertama ini disebut dalam disertasi ini dengan istilah "Tafsir *Mawḍū'ī* Berorientasi Dakwah". Ada juga tafsir *mawḍū'ī* yang berupaya mengkaji penafsirannya secara objektif sehingga menawarkan pendekatan linguistik karena fakta Al-Qur'an sebagai kitab sastra berbahasa arab, bahkan lebih jauh lagi mengesampingkan sisi kemukjizatan dalam tafsir Al-Qur'an karena tafsir itu mengkaji isi sedangkan kemukjizatan itu kajian tentang genesis. Model seperti ini diharapkan dapat memunculkan kajian yang objektif dan jauh dari bias penafsiran. Model kedua ini disebut dalam buku ini dengan istilah "Tafsir *Mawḍū'ī* Berorientasi Akademis".

1. Tafsir *Mawḍū'ī* Berorientasi Dakwah

Tafsir *Mawḍū'ī* berorientasi dakwah ditawarkan pertama kali oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M). Argumentasi-argumentasi tentang hal ini dapat ditelusuri pada mukaddimah *Tafsir Al-Manār*. Pertama tentang gagasan tafsir *mawḍū'ī* secara eksplisit terlihat saat Abduh menyatakan pentingnya menafsirkan kata atau tema dalam Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki tema yang sama. Menurut beliau, bisa jadi satu kata dalam Al-Qur'an memiliki makna yang berbeda pada tempat yang berbeda. Oleh karenanya, pemahaman komprehensif terhadap kata atau tema tersebut menjadi penting. Konsep tafsir *mawḍū'ī* 'Abduh akan dijabarkan di bawah.

Kemudian, orientasi dakwah dalam tafsir 'Abduh dapat terlihat paling tidak pada dua hal, yaitu: pernyataan bahwa tafsir yang beliau maksud (*al-maqṣid al-a'lā*) adalah tafsir yang dapat mengantarkan manusia meninggalkan yang buruk dan melakukan yang baik dan jargon Al-Qur'an kitab hidayah atau *Al-Ihtidā' bi Al-Qur'an*. Dua konsep ini mewarnai produk-produk penafsiran Muhammad 'Abduh yang direkam oleh Rashid Riḍā dalam *Tafsīr Al-Manār*.

Gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* ini ditawarkan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M). Inti dari gagasan ini adalah bagaimana tafsir Al-Qur'an dapat memunculkan pemahaman yang diinginkan oleh Al-Qur'an,[306] dan

[306] Tentu ini dalam ruang lingkup kemampuan manusia. 'Abduh menyatakan, "يُمْكِنُنَا فَهْمُ مَا تَهْتَدِي بِهِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ" (memungkinkan kita memperoleh pemahaman yang menjadi hidayah bagi kita sesuai kadar kemampuan). 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 25.

menampakkan hikmah pensyariatan dalam akidah dan hukum sehingga mampu menarik dan mengarahkan jiwa kepada amal dan petunjuk yang terkandung dalam firman Allah.[307] Gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* ini dilanjutkan oleh Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M). Beliau adalah salah satu pembawa *legacy* keilmuan 'Abduh[308] yang sangat terpandang sehingga mendapat julukan Al-Imām Al-Akbar.[309] Shaltut menyatakan bahwa metode kompilasi ayat-ayat setema adalah metode paling ideal untuk menghadirkan petunjuk Al-Qur'an sehingga dapat diaplikasikan dalam menyelesaikan berbagai problem kehidupan sosial individu dan masyarakat. Gagasan ini kemudian dijadikan sebagai landasan dalam merumuskan metode tafsir *mawḍū'ī* oleh Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) dan muridnya, Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M).[310]

Gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* sejatinya berdiri pada sebuah asumsi atau keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan "kebenaran yang tidak dipertanyakan". Al-Qur'an adalah wahyu dari Allah yang diriwayatkan secara mutawatir.[311] Mukjizat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW sebagai bekal dakwah beliau menghadapi umatnya. Keraguan terhadap Al-Qur'an tidak ada dan tidak boleh bagi orang-orang

---

[307] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26.

[308] Shabu menyatakan bahwa Shaltūt adalah murid 'Abduh, dan termasuk ulama yang membawa manhaj tafsir madrasah Al-Manar. Dr. Abd Al-Bāsiṭ Haykal berbeda pandangan dengan Shabu, menurut beliau Shaltūt tidak pernah bertemu dengan 'Abduh. Namun demikian, Shaltūt merupakan salah satu tokoh Madrasah Al-Manār yang memegang kuat pandangan dan wawasan keilmuan madrasah tersebut dibawah bimbingan murid-murid Muhammad 'Abduh. Hājir Muḥammad Ahmad Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr" (Universitas Khourtoum, 2004), h. 29 dan 234; Redaksi Dostor, "*Al-Shaykh* Maḥmūd Shaltūt, Imām Al-Tajdīd Alladhī Tālaba bi I'ādah 'Aṣr Al-Ijtihād," *Dostor*, last modified 2022, diakses Agustus 8, 2024, https://www.dostor.org/4161633 .

[309] Lihat pada halaman sampul buku *Min Hady Al-Qur'ān*.

[310] Farmāwī adalah murid bimbingan disertasi Kūmī. Lih. Abdul Hay Farmāwī, *Rasm Al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, ed. 1 (Mekah: Al-Maktabah Al-Makkiyah, 2004), h. 7.

[311] Maḥmūd Ṭaḥḥān mendefinisikan mutawatir adalah "ما رواه عدد كثير، تُحِيل العادة تواطُؤَهم على الكذب" (hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi sehingga bedasarkan kebiasaan mustahil mereka sepakat untuk berdusta). Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīth*, ed. 10 (t.t.: Maktabah Al-Ma'arif, 2004), h. 23.

yang mengimaninya. Keyakinan semacam inilah yang bisa menelurkan gagasan bahwa Al-Qur'an itu sumber petunjuk yang mampu mengarahkan manusia pada kebahagiaan dunia dan akhirat.

Gagasan kedua adalah Al-Qur'an memiliki struktur tema yang menyatu. Para tokoh gagasan ini memandang bahwa Al-Qur'an itu sistematis, strukturnya sempurna, pilihan katanya tepat, gaya bahasanya indah, namun kandungannya sangat dalam. Pandangan ini tentu juga lahir dari asumsi atau keyakinan bahwa Al-Qur'an itu mukjizat yang tidak memiliki kekurangan. Gagasan ini dapat ditemukan dalam *great text* karya Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M), Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M), Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M). Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah adalah 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwī. Berikut adalah struktur gagasan mereka yang dipresentasikan oleh Kūmī sebagai pencetus istilah tafsir *mawḍū'ī*, kemudian secara kronologis akan diuraikan gagasan 'Abduh, Darrāz, dan Shaltūt yang tampak mewakili gagasan struktur tafsir *mawḍū'ī* dari kelompok ini.

Korpus atau *the great text* Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) berjudul *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*. Buku ini ditulis oleh dua orang, beliau dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim. Kūmī menulis bagian awal sampai halaman 44 dan halaman 65-79, sedangkan Qāsim mulai halaman 45 sampai 64 dan 80 sampai 168 yang merupakan halaman terakhir buku ini. Teori tafsir *mawḍū'ī* diuraikan pada awal buku sampai halaman 44 yang ditulis oleh Kūmī. Kūmī juga memberikan contoh aplikasi teori tersebut pada sub bab berjudul *Al-Qur'ān wa Al-Usrah* (Al-Qur'an dan Keluarga) di halaman 65-79.[312] Hal ini menunjukkan bahwa Kūmī telah menulis baik teori maupun aplikasi tafsir *mawḍū'ī*. Qāsim kemudian menambahkan beberapa contoh penafsiran yang berkait dengan pembahasan buku ini.

Pemahaman alam (*realm*) dan genre tafsir *mawḍū'ī* digali dengan mengungkap latar belakang dan fungsi yang diharapkan dari penawaran

[312] Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 170.

metode tafsir *mawḍū'ī* dalam buku *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Kūmī. Namun sebelum masuk pada latar belakang dan fungsi tafsir *mawḍū'ī* perlu penyamaan persepsi bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* yang dimaksudkan dan dicetuskan oleh Kūmī merupakan metode yang baru dalam tafsir Al-Qur'an. Beliau menyatakan:

وَلَمَا كَانَ التَّفْسِيْرُ الْمَوْضُوْعِي بَحْثًا مِنْ أَنْوَاعِ التَّفْسِيْرِ الَّتِي هِيَ نَهْجُ الدَّارِسِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ وَذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ الْبَحْثِ حَدِيْثٌ فِي سُلُوْكِهِ جَدِيْدٌ فِيْ مَوْضُوْعِهِ وَهُوَ مِنَ الْأَهَمِّيَّةِ بِمَكَانٍ عَظِيْمٍ حَيْثُ كَانَ مُبَرَّزًا لِلنَّوَاحِي الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا نَزَلَ الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ لِيَكُوْنَ هِدَايَةً لِلنَّاسِ فِيْ أُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَة.

Ketika Tafsir *mawḍū'ī* itu menjadi salah satu model pembahasan diantara ragam model penafsiran yang menjadi metode seorang pengkaji Al-Qur'an, pembahasan semacam ini adalah baru dalam langkah-langkah dan objek pembahasannya, metode ini juga memiliki tempat yang besar lagi penting dalam mendudukan Al-Qur'an itu turun supaya menjadi hidayah bagi manusia untuk perkara-perkara dunia dan akhirat.[313]

Pernyataan bahwa tafsir *mawḍū'ī* adalah sesuatu yang baru juga ditegaskan oleh Kūmī ketika merespon tafsir-tafsir era sebelumnya yang mengkompilasi ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu kategori. Beliau menyatakan

ذٰلِكَ النَّوْعُ مِنَ التَّفْسِيْرِ وَجَدَ مَا يُدَانِيْهِ فِي عُلُوْمٍ أُخْرَى، إِلَّا أَنَّهُ عَلَى النَّحْوِ التَّفْسِيْرِي لَمْ يَتِمُّ بُنْيَانَهُ وَلَمْ تَقُمْ أَرْكَانُهُ وَلَمْ يَنْحُوْ نَحْوَهُ أَحَدٌ مِنَ السَّابِقِيْنَ بَلْ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ مِنَ اللَّاحِقِيْنَ إِلَّا الْقَلِيْلِ

Tafsir semacam ini juga didapati pada ilmu-ilmu yang lain (tafsir ayat-ayat akidah, tafsir ayat-ayat fikih, dll), namun sebagai sebuah penafsiran tematik, praktik semacam itu belum memiliki bangunan yang sempurna dan tiang yang kokoh. Tidak ada satu pun mufasir pendahulu yang mencontohkannya (tafsir *mawḍū'ī* yang diinginkan Kūmī), bahkan mufasir saat ini hany sedikit yang menampikannya.[314]

[313] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 6.
[314] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 14.

Pernyataan diatas menegaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* yang dicetuskan dan dimaksudkan oleh Kūmī adalah sebuah metode tafsir Al-Qur'an yang baru. Walaupun pada tafsir-tafsir era pra modern juga ditemukan model penafsiran yang mengkompilasi ayat-ayat dalam satu kategori,[315] namun tafsir *mawḍū'ī* itu memiliki perbedaan signifikan dengan tafsir-tafsir tersebut. Kebaruannya terlihat pada sisi sosial-spiritual dimana tafsir Al-Qur'an harus menjadi produk yang menginspirasi manusia untuk memiliki kehidupan yang baik di dunia, begitu pula kehidupan yang baik di akhirat. Pendekatan sosial dalam ilmu tafsir memang sesuatu yang baru masuk di era tafsir modern.[316] Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Shihab, Al-Farmāwī, Goldzilher, Dhahabī, dan lain sebagainya.

Muhammad Quraish Shihab menguraikan perkembangan berbagai corak tafsir dalam bukunya *Membumikan Al-Qur'an*. Corak-corak penafsiran tersebut seperti corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, dan corak tasawuf. Shihab melihat bahwa corak-corak tersebut mulai berkurang dan perhatian mufasir lebih banyak tertuju pada corak sastra budaya kemasyarakatan pasca hadirnya Muhammad Abduh (1849-1905 M). Corak ini berupaya menjelaskan petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti tapi indah didengar.[317]

Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) menyebut tafsir semacam ini dengan istilah corak *adabī ijtimā'ī*. Beliau menyebut bahwa corak ini

FINAL

[315] Saya menyebut tafsir pra modern dengan istilah "mengkompilasi ayat-ayat dalam satu kategori" untuk lebih menampakkan perbedaannya dengan tafsir *mawḍū'ī* yang mengkompilasi ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu tema.

[316] Kebaruan pendekatan sosial dalam tafsir sejatinya tidak akan lepas dari kemunculan ilmu sosial yang juga baru berkembang pada era kebangkitan dunia Barat. Interaksi dunia Barat dan Islam tentu memiliki andil masuknya ilmu sosial dalam berbagai ranah ilmu-ilmu keislaman.

[317] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 1996) h. 61.

merupakan corak yang muncul pada era modern. Corak ini mampu mengubah penafsiran yang sebelumnya dirasakan kering, menjadi tafsir yang hidup (relevan) dalam mengarahkan manusia pada petunjuk Al-Qur'an.[318]

Ignaz Goldzilher menyebut corak tafsir terakhir dalam buku *Madhāhib al-Tafsīr Al-Islāmī* dengan istilah tafsir modernis[319] yang diterjemahkan oleh Fu'ād Abd Al-bāqī dengan istilah "tafsir di bawah cahaya peradaban Islam" (*al-tafsīr fī dlaw'i al-tamaddun al-islāmī*)[320] untuk memaksudkan pada aliran tafsir pasca Muhammad Abduh. Mufasir era ini menawarkan sebuah penafsiran bercorak *ijtimā'ī*, selaras dengan sains, namun tetap bersandar pada dalil *naqli* yang sahih.[321] Aliran tafsir ini merupakan bagian dari produk gerakan pembaharuan di dunia Islam, termasuk di Mesir yang menjadi tempat penyemaian tafsir *mawḍū'ī*. Goldzilher juga menambahkan bahwa Abduh adalah penggagas sebenarnya pembaharuan di Mesir (المؤسس الحقيقي للتجديد الإسلامي الصادر عن مصر).[322]

Muhammad Husayn Al-Dhahabī juga menyatakan bahwa corak *adabī ijtimā'ī* merupakan corak yang baru muncul pada era tafsir modern.[323] Corak *al-adābī al-ijtimā'ī* merupakan sebuah keistimewaan

---

[318] Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, ed. 2 (Kairo, 1977), h. 41.

[319] Terjemahan "modernis" mengikuti Abdul Mustaqim. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*, ed. 3 (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. 30–31.

[320] Lih. Ignaz Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Al-Khaniji, 1955), h. 6–12.

[321] Ciri khas penafsiran ini diadaptasi dari Ignaz Goldzilher dalam bukunya yang telah diterjemahkan oleh Maḥmūd Abd Al-Bāqī dengan judul *Madhāhib al-Tafsīr Al-Islāmī*. Istilah yang digunakan Abd Al-Bāqī adalah *naz'ah Ibn Taimiyah al-muhāfazhah al-mutaṭarrafah, fahm al-Ghazālī li dīn fahman khuluqiyan tahdhībiyyan,* dan *muqtaḍiyāt al-numūw al-t'aqqāddumī al-muṭṭarrid*. Ignaz Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Al-Khaniji, 1955), h. 369.

[322] Goldzilher berpandangan bahwa 'Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī…*, h. 337–396 & 350.

[323] Corak ini dimunculkan oleh madrasah (kelas) Muḥammad 'Abduh, kemudian dilanjutkan oleh Muḥammad Rashīd Riḍā dan Muḥammad Mushthafa

yang dimunculkan oleh Muḥammad ‘Abduh pada era ini. Corak ini berpijak pada prinsip bahwa Al-Qur’an adalah petunjuk untuk memperoleh kebaikan dunia dan akhirat.[324] Penafsiran ini dimulai dengan membahas sebuah tema dengan mengkajinya berdasarkan ayat-ayat yang mengandung tema tersebut, memahami *hadf* atau maksud tema tersebut secara mendalam, dan kemudian menerapkan penafsiran tersebut pada kehidupan dan peradaban masyarakat.[325]

Beberapa argumentasi di atas menguatkan pernyataan Kūmī bahwa tafsir *mawḍū‘ī* dengan ciri khas genre sosial adalah metode tafsir yang baru. Genre sosial ditunjukkan dari pernyataan bahwa tafsir ini diharapkan dapat mengarahkan manusia pada petunjuk Al-Qur’an sehingga mengantarkannya tidak hanya pada akhirat saja, tapi juga kebaikan dunia. Pembahasan ini juga menjadi argumentasi bahwa tafsir *mawḍū‘ī* itu memiliki genre sosial dalam istilah LaCapra. Artinya seseorang yang mengaplikasikan metode tafsir *mawḍū‘ī* tidak boleh melepaskan penafsirannya dari genre tersebut.

Genre sosial juga menjadi perhatian Kūmī dalam mengkonsep tafsir *mawḍū‘ī* sebagaimana terlihat pada pemaparan latar belakang dan fungsi tafsir *mawḍū‘ī* yang beliau siratkan dalam bukunya. Beliau menyatakan bahwa hidayah Al-Qur’an dapat diperoleh dengan memenuhi langkah-langkah penafsiran dalam metode tafsir *mawḍū‘ī*. Beliau berkata,

وَبِهَذَا يَسْتَكْشِفُ الْقَارِئُ لِلْقُرْآنِ هِدِايَتَهُ، وَيُبَرِّزُ لِلنَّاسِ مِنْ مَوَاضِعِ الْقُرْآنِ مَا جَاءَ بِهِ لِأَدَاءِ مُهِمَّتِهِ وَرِسَالَتِهِ

Al-Marāghi. Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), Juz 2, h. 403.

[324] Dhahabī menjelaskan bahwa ‘Abduh menawarkan tujuan paling tinggi Al-Qur’an (*al-Maqṣid al-A’lā*) adalah tafsir Al-Qur’an yang menampilkan agama sebagai penunjuk manusia sehingga dapat memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Teks tersebut dalam bahasa arab berbunyi demikian,

فَهْمُ كِتَابِ اللهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمْ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمْ الآخِرَة

Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), Juz 2, h. 401, 407 & 424.

[325] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 402.

Dengan metode ini, seorang pembaca dapat menyingkap hidayahnya (Al-Qur'an) dan mengabsahkan bahwa tema-tema dalam Al-Qur'an itu menunjukkan urgensi dan risalah/ pesan untuk manusia.[326]

Beliau juga menyatakan bahwa ujung dari metode ini adalah supaya masyarakat menjadi adil dengan memberikan hak kepada setiap individu dan hak kepada masyarakat.

وَهٰكَذَا حَتَّى يَأْتِي عَلَى الْأَهْدَافِ الَّتِي يَرْعَاهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ وَيَجْمَعُ الْمَوْضُوْعَاتِ الَّتِي يَهْتَمُّ بِالدَّعْوَةِ إِلَى فِعْلِهَا أَوْ يَهْتَمُّ بِالنَّهْيِ عَنْ مُقَارَبَتِهَا، وَذٰلِكَ كَمَوْضُوْعَاتِ الْأُلُوْهِيَّةِ وَالرِّسَالَةِ وَالْبَعْثِ، وَكَمَوْضُوْعَاتِ الرِّبَا وَالْخَمْرِ وَالزِّنَا وَالْجِهَادِ وَمَا يَجِبُ عَلَى الْمُجْتَمَعِ مِنْ مُرَاعَاةِ حُقُوْقِ الْأَفْرَادِ وَمُرَاعَاةِ الْأَفْرَادِ لِحُقُوْقِ الْجَمَاعَاتِ

Demikian Al-Qur'an itu memelihara tujuan-tujuannya (*hadf*) dan mengumpulkan tema-tema yang penting untuk dilakukan atau ditinggalkan, seperti tema-tema ketuhanan, risalah, kebangkitan, serta tema-tema tentang riba, khamr, zina, jihad, dan tema-tema terkait apa yang harus diperhatikan oleh masyarakat mengenai hak-hak individu serta kewaijban individu-individu terhadap masyarakat.[327]

Metode tafsir *mawḍū'ī* juga diharapkan dapat menghadirkan penafsiran yang relevan dengan kehidupan manusia, menunjuki manusia pada kebaikan dan menghindarkannya dari hal-hal yang menghalangi kebahagiaan.

فَإِذَا مَا أَشْبَعَ الْإِنْسَانُ رَغْبَتَهُ مِنْ مَوْضُوْعٍ وَانْتَقَلَ إِلَى مَوْضُوْعٍ آخَرٍ مُنْتَهِجًا ذٰلِكَ الْمَنْهَجَ كَانَ الْقُرْآنُ بَيِّنًا لِلنَّاسِ فِي جَمِيْعِ نَوَاحِيْهِ مُتَّجِهًا بِهِمْ إِلَى جَمِيْعِ مَرَامِيْهِ وَلَا شَكَّ أَنَّ ذٰلِكَ الْمَسْلَكَ وَتِلْكَ الطَّرِيْقَةَ تُؤَدِّي بِالنَّاسِ إِلَى أَنْ يَفْهَمُوْا الْقُرْآنَ وَيَتَبَيَّنُ اتِّصَالُهُ بِوَاقِعِ حَيَاتِهِمْ حَيْثُ يُرْشِدُهُمْ إِلَى الصَّالِحِ مِنْهَا وَيُجَنِّبُهُمْ مَا يَكُوْنُ حَذْرًا لَهُمْ وَعَائِقًا عَنْ طَرِيْقِ إِسْعَادِهِمْ.

[326] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 13.
[327] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 14.

Maka apabila seseorang telah memuaskan keinginannya dari suatu tema, kemudian berpindah ke tema lain dengan mengikuti metode tersebut, Al-Qur'an menjadi jelas bagi manusia dalam semua aspeknya, mengarahkan mereka ke semua tujuannya. Tidak diragukan lagi bahwa metode tersebut dan cara itu (tafsir *mawḍū'ī*) membuat orang memahami Al-Qur'an dan memperjelas hubungannya dengan realitas kehidupan mereka, di mana Al-Qur'an membimbing mereka menuju hal-hal yang baik dan menjauhkan mereka dari apa yang dapat menjadi bahaya dan penghalang dalam jalan kebahagiaan mereka.[328]

Kemudian Kūmī menukil pernyataan Maḥmūd Shaltūt yang berisi bahwa tafsir *mawḍū'ī* adalah metode ideal untuk menyingkap petunjuk Al-Qur'an sehingga menjadi solusi bagi problematika sosial masyarakat.

وَذٰلِكَ كَمَا قَالَ الشَّيْخُ مَحْمُوْدٌ شَلْتُوْتٌ رَحِمَهُ اللهُ وَهَذِهِ الطَّرِيْقَةُ فِي نَظْرِنَا هِيَ الطَّرِيْقَةُ الْمُثْلِيُّ وَخُصُوْصًا فِي التَّفْسِيْرِ الَّذِي يُرَادُ إِذَاعَتُهُ عَلَى النَّاسِ بِقَصْدِ إِرْشَادِهِمْ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهِدَايَةِ وَإِلَى أَنَّ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ نَظَرِيَّاتٍ بَحْتَةٍ يَشْتَغِلُ بِهَا النَّاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّكُوْنَ لَهَا مُثُلٌ وَاقِعِيَّةٌ فِيْمَا يَحْدُثُ لِلْأَفْرَادِ وَالجَمَاعَاتِ مِنْ أَقْضِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِحَيَاتِهِمْ مِنْ شُؤُوْنٍ.

Dan itu sebagaimana yang dikatakan oleh Syekh Maḥmūd Shaltūt: Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[329]

[328] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 14.

[329] Pernyataan tersebut juga dapat dilihat dalam *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis Shaltūt pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324. Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 17-18.

Tafsir *mawḍū'ī* juga disebut oleh Kūmī mampu merespon secara efektif dan efisien terhadap problematika sosial yang disebabkan oleh pemikiran buruk yang tersebar di masyarakat. Beliau menyatakan

أَنَّهُ فِي عَصْرِنَا يُثَارُ كَثِيْرٌ مِنَ الْغَبَارِ فِي جَوِّ الْأَدْيَانِ فَتَنْتَشِرُ الْمَبَادِئُ الشُّيُوْعِيَّةُ وَتَخْلُقُ فِي سَمَاءِ الْإِنْسَانِيَّةِ سُحْبَ الضَّلَالِ وَالشُّبْهِ، وَلَيْسَ يَقْوَى عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا سِلَاحٌ قَوِيٌّ وَاضِحٌ سَهْلٌ يُمْكِنُ رَجُلُ الدِّيْنِ مِنَ الذَّوْدِ عَنْ حَيَاضِهِ وَالدِّفَاعِ عَنْ دَعَائِمِهِ وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا بِذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ التَّفْسِيْرِ حَيْثُ كَانَ جَامِعًا لِشَتَاتِ الْمَوْضُوْعَاتِ مُحِيْطًا بِأَطْرَافِهَا.

Di zaman kita ini, banyak debu yang mengotori suasana beragama, prinsip-prinsip komunisme menyebar dan menciptakan kesesatan dan syubhat di tengah-tengah masyarakat. Tidak ada yang mampu menghadapi hal tersebut kecuali senjata pemikiran yang kuat, jelas, dan mudah, yang memungkinkan orang beragama untuk melindungi wilayahnya dan mempertahankan fondasinya. Tidaklah hal ini bisa dilakukan kecuali dengan tafsir semacam itu (tafsir *mawḍū'ī*) yang mengumpulkan beragam tema dan mencakup semua aspeknya.[330]

Kūmī juga menambahkan bahwa tafsir *mawḍū'ī* juga diharapkan menjadi obat untuk berbagai problem kehidupan politik dan sosial. Beliau menyatakan

وَلَا رَيْبَ أَنَّ هَذِهِ الطَّرِيْقَةَ فِي الْأَبْحَاثِ الْقُرْآنِيَّةِ فِيْهَا الدَّوَاءُ مِنَ الْأَسْقَامِ النَّفْسِيَّةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَفِيْهَا الْعِلَاجُ لِكُلِّ مَشَاكِلِ حَيَاتِنَا السِّيَاسِيَّةِ وَالْإِجْتِمَاعِيَّةِ.

Dan tidak diragukan lagi bahwa metode pengkajian Al-Qur'an ini mengandung obat untuk penyakit-penyakit jiwa dan raga, serta di dalamnya terdapat solusi untuk setiap masalah kehidupan kita, baik politik maupun sosial.[331]

Gagasan supaya tafsir *mawḍū'ī* menampilkan kebaikan Al-Qur'an sehingga dapat memberi manfaat yang besar bagi masyarakat juga

[330] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.
[331] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 20.

dinyatakan oleh Kūmī setelah menguraikan langkah-langkah yang harus dipenuhi oleh seseorang yang mengaplikasi metode ini. Beliau menyatakan

وَيَكُوْنُ هَدْفُهُ الْأَسْمَى إِبْرَازُ مَحَاسِنِ الْقُرْآنِ لِخِدْمَةِ الْأَفْرَادِ وَالْمُجْتَمَعِ الْإِسْلَامِي

> Dan tujuannya (langkah-langkah dalam metode tafsir *mawḍū'ī*) yang paling utama adalah menampilkan keindahan Al-Qur'an untuk melayani individu dan masyarakat Islam.[332]

Pernyataan-pernyataan Kūmī di atas semakin memperlihatkan secara eksplisit genre sosial dalam tafsir *mawḍū'ī* yang ia cetuskan. Metode tafsir *mawḍū'ī* ditekankan oleh Kūmī untuk menjadi metode yang (1) mampu menunjukkan urgensi dan risalah/ pesan Al-Qur'an untuk manusia;[333] (2) memelihara tujuan (*hadf*) Al-Qur'an dan mengumpulkan tema-tema penting terkait dengan apa yang harus diperhatikan oleh masyarakat mengenai hak dan kewajiban baik individu maupun masyarakat;[334] (3) membimbing mereka menuju hal-hal yang baik dan menjauhkan mereka dari apa yang dapat menjadi bahaya dan penghalang dalam jalan kebahagiaan mereka;[335] (4) melindungi dari kesesatan dan syubhat yang tersebar ditengah-tengah masyarakat;[336] menjadi obat untuk penyakit jiwa dan raga, menjadi solusi untuk setiap masalah kehidupan manusia, baik politik maupun sosial;[337] dan (5) menampilkan keindahan Al-Qur'an untuk melayani individu dan masyarakat Islam.[338] Demikian pernyataan-pernyataan Kūmī yang sangat eksplisit menggambarkan genre sosial yang beliau inginkan dalam metode tafsir *mawḍū'ī*.

Disamping genre sosial (*ijtimā'ī*), Kūmī juga menawaran tafsir *mawḍū'ī* bergenre sastra (adabī) yang melekat pada tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Metode ini berangkat dari sebuah fakta bahwa sebuah surah itu memiliki beragam tema. Namun, Al-Qur'an sebagai mukjizat diyakini

---

[332] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 24.
[333] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 13.
[334] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 14.
[335] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 14.
[336] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.
[337] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 20.
[338] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 24.

memiliki susunan yang sistematis. Oleh karenanya, tema yang banyak dalam sebuah surah diyakini saling berkorelasi untuk membangun sebuah tema yang menyatu. Kūmī menyatakan

أُوْلَاهُمَا: أَنْ يَجْعَلَ السُّوْرَةَ الْقُرْآنِيَّةَ وَحْدَةً مُتَكَامِلَةً هَدْفُهَا وَاحِدٌ وَإِنْ تَعَدَّدَتْ مَوْضُوْعَاتُهَا، فَهِيَ تَدُوْرُ حَوْلَ مَرْكَزٍ رَكِيْزٍ يُسَمَّى بِالْغَرْضِ سَوَاءٌ كَانَ عَامًا أَوْ خَاصًا.

(Tafsir *mawḍū'ī*) yang pertama adalah menjadikan surah Al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan yang utuh dengan satu tujuan, meskipun terdapat berbagai tema di dalamnya. Semua tema tersebut berpusat pada satu inti pokok yang disebut dengan "*ghardh*", baik yang bersifat umum maupun khusus.[339]

Genre sosial (*ijtimā'ī*) dan sastra (adabī) dalam gagasan metode tafsir *mawḍū'ī* tentu lahir dari sebuah alam pemikiran (*realm*) yang dimiliki oleh Kūmī selaku orang yang mencetuskannya. LaCapra memberikan contoh beberapa model alam pemikiran (*realm*), seperti alam fakta (*realm of fact*), alam fiksi (*realm of fiction*), alam konsep (*realm of concept*), alam metafor (*realm of metaphor*), dan lain sebagainya.[340] Berdasarkan data kualitatif di atas pilihan alam pemikiran yang dicontohkan LaCapra tidak cocok dengan gagasan-gagasan yang ditawarkan oleh Kūmī. Setelah peneliti mencermati gagasan para tokoh tafsir *mawḍū'ī* ada sebuah alam pemikiran yang menyambungkan antara mereka, yaitu alam kesadaran (*realm of consciousness*).[341] Istilah kesadaran ini peneliti peroleh dari buku *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Ḥassan Ḥanafi. Dalam buku yang memiliki ketebalan lebih dari 1000 halaman tersebut, Ḥanafi hanya membahas satu tema yaitu *Al-Wa'yu* (kesadaran) dalam Al-Qur'an. Gagasan "*Al-Wa'yu* (kesadaran)" yang dikaji Ḥanafi oleh Hanafi ternyata mampu menghubungkan gagasan para tokoh tafsir *mawḍū'ī*, yaitu kesadaran akan adanya problematika

[339] Kūmī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 22.

[340] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 269–270.

[341] Kata "consciousness" dipilih dibanding "awareness" karena "awareness" lebih bersifat permukaan dan tidak cukup menggambarkan kompleksitas dunia pemikiran dan refleksi seorang intelektual, sedangkan "consciousness" mencerminkan kedalaman, refleksi, dan kompleksitas pemikiran intelektual.

sosial ditengah-tengah masyarakat yang diyakini para tokoh mampu diselesaikan dengan pemahaman Al-Qur'an secara benar. Kesadaran inilah yang mendorong para tokoh menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī*.

Alam kesadaran (*realm of consciousness*) dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* Kūmī dapat ditemukan paling tidak dalam dua pernyataan Kūmī berikut,

Pertama,

أَنَّهُ فِي عَصْرِنَا يُثَارُ كَثِيْرٌ مِنَ الْغَبَارِ فِي جَوِّ الْأَدْيَانِ فَتَنْتَشِرُ الْمَبَادِئُ الشُّيُوْعِيَّةُ وَتَخْلُقُ فِي سَمَاءِ الْإِنْسَانِيَّةِ سُحْبَ الضَّلَالِ وَالشُّبْهِ، وَلَيْسَ يَقْوَى عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا سِلَاحٌ قَوِيٌّ وَاضِحٌ سَهْلٌ يُمْكِنُ رَجُلُ الدِّيْنِ مِنَ الذَّوْدِ عَنْ حَيَاضِهِ وَالدِّفَاعِ عَنْ دَعَائِمِهِ وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا بِذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ التَّفْسِيْرِ حَيْثُ كَانَ جَامِعًا لِشَتَاتِ الْمَوْضُوْعَاتِ مُحِيْطًا بِأَطْرَافِهَا.

Di zaman kita ini, banyak debu yang mengotori suasana beragama, prinsip-prinsip komunisme menyebar dan menciptakan kesesatan dan syubhat di tengah-tengah masyarakat. Tidak ada yang mampu menghadapi hal tersebut kecuali senjata pemikiran yang kuat, jelas, dan mudah, yang memungkinkan orang beragama untuk melindungi wilayahnya dan mempertahankan fondasinya. Tidaklah hal ini bisa dilakukan kecuali dengan tafsir semacam itu (tafsir *mawḍū'ī*) yang mengumpulkan beragam tema dan mencakup semua aspeknya.[342]

Kedua,

وَلَا رَيْبَ أَنَّ هَذِهِ الطَّرِيْقَةَ فِي الْأَبْحَاثِ الْقُرْآنِيَّةِ فِيْهَا الدَّوَاءُ مِنَ الْأَسْقَامِ النَّفْسِيَّةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَفِيْهَا الْعِلَاجُ لِكُلِّ مَشَاكِلِ حَيَاتِنَا السِّيَاسِيَّةِ وَالْإِجْتِمَاعِيَّةِ.

Dan tidak diragukan lagi bahwa metode pengkajian Al-Qur'an ini mengandung obat untuk penyakit-penyakit jiwa dan raga, serta di dalamnya terdapat solusi untuk setiap masalah kehidupan kita, baik politik maupun sosial.[343]

[342] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.
[343] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., ed. 1 (Kairo, 1982), h. 20.

Ada kesadaran masuknya paham-paham sosial — Kūmī mencontohkannya dengan paham komunisme (*syuyū'iyyah*) — di tengah-tengah masyarakat Islam yang dirasakan tidak sesuai dengan ajaran Al-Qur'an. Paham-paham ini juga dianggap menimbulkan berbagai macam problematika kehidupan ditengah-tengah masyarakat. Kūmī berpandangan bahwa setiap masalah kehidupan manusia baik politik maupun sosial dapat diselesaikan dengan pemahaman yang benar terhadap Al-Qur'an. Tafsir *mawḍū'ī* dipandang mampu menghadirkan pemahaman tersebut.

Selain kesadaran sosial, Kūmī juga memiliki kesadaran spiritual. Gagasan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang beliau tawarkan berdiri diatas keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat. Oleh karenanya, walaupun dalam sebuah surah ini memiliki banyak tema, beliau yakin bahwa tema-tema itu dapat disatukan dalam sebuah tema besar. Inilah alam kesadaran (*realm of consciousness*) yang peneliti lihat ada dalam pemikiran Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), yakni alam kesadaran berbasis sosial dan spiritual.

Genre sastrawi sosial (*adabī ijtimā'ī*) dan alam kesadaran (*realm of consciousness*) dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* Kūmī tentu memiliki model atau struktur pemaparan gagasan yang membedakannya dengan gagasan tafsir lainnya. Model pemaparan gagasan ini sebetulnya terlihat dalam pernyataan-pernyataan Kūmī di atas. Tafsir *mawḍū'ī* lahir dari sebuah kesadaran adanya berbagai problematika sosial ditengah-tengah masyarakat dan komentar negatif terhadap Al-Qur'an. Metode tafsir *mawḍū'ī* menghadirkan pemahaman Al-Qur'an yang mampu mengatasi berbagai problematika sosial dan menjawab berbagai komentar negatif terhadapnya. Ini menunjukkan bahwa metode ini bergenre sastrawi sosial (*adabī ijtimā'ī*) yaitu metode yang berupaya untuk mengubah kondisi sosial masyarakat yang belum baik menjadi lebih baik serta meneguhkan bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang integral. Upaya ini meniscayakan kehadiran sebuah penafsiran yang kritis sehingga benar-benar menjadi solusi bagi kehidupan sosial masyarakat. Uraian di atas berujung pada sebuah kesimpulan bahwa tafsir *mawḍū'ī* sejatinya memiliki model pemaparan kritis (*mode of criticism*) yang mampu menghadirkan pemahaman yang menjadi petunjuk, inspirasi, atau solusi bagi kehidupan sosial masyarakat.

Konteks struktur (*structure/ analogous concepts*) terbagi menjadi tiga konteks kecil di bawahnya, yaitu konteks genre, konteks alam pemikiran (*realm*), dan konteks model pemaparan gagasan (*mode of discourse*). Gagasan tafsir *mawḍū'ī* Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) dalam bukunya *Al-Tafsīr Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* jika dilihat dari ketiga konteks kecil di atas memiliki keistimewaan dibandingkan metode tafsir lainnya. Jika dilihat dari konteks genre, maka tafsir *mawḍū'ī* Kūmī menawarkan genre sastra sosial (*adabī ijtimā'ī*); jika dilihat dari konteks alam pemikiran (*realm*), maka tafsir *mawḍū'ī* Kūmī menawarkan alam kesadaran (*realm of consciousness*); dan jika dilihat dari konteks model pemaparan gagasan (*mode of discourse*), maka maka tafsir *mawḍū'ī* Kūmī menawarkan model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Selanjutnya, ketiga konteks kecil dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* Kūmī tersebut akan disandingkan dengan gagasan tafsir *mawḍū'ī* para tokoh tafsir *mawḍū'ī* lainnya meliputi: Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dalam *Tafsīr Al-Manār*, Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M) dalam *Al-Nabā'Al-'Aẓīm*, Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) dalam *Min Hadyi Al-Qur'ān*, Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M) dalam *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'īyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm*, Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) dalam *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* dan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M) dalam Method of Thematic Interpretation of The Qur'an.

Selanjutnya, buku ini mengeksplorasi gagasan tafsir *mawḍū'ī* Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) yang dikatakan oleh Farmāwī (1942-2017 M) sebagai pemimpin tafsir *mawḍū'ī* di era modern (الرَعِيْمُ لِهَذَا اللَّوْنِ فِي عَصْرِ الْحَدِيْثِ). [344] Pernyataan Farmāwī di atas dikuatkan dengan pernyataan Abduh dan aplikasi penafsiran Abduh dalam *Tafsīr Al-Manār*. 'Abduh menyatakan

[344] Abdul Hay Farmawi, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, 2 ed. (Kairo, 1977), h. 74.

FINAL

وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْهَمَ اللَّفْظَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ بِأَنْ يَجْمَعَ مَا تَكَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ وَيَنْظُرَ فِيهِ، فَرُبَّمَا اسْتُعْمِلَ بِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ كَلَفْظِ " الْهِدَايَةِ " – سَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي الْفَاتِحَةِ – وَغَيْرِهِ، وَيُحَقِّقُ كَيْفَ يَتَّفِقُ مَعْنَاهُ مَعَ جُمْلَةِ مَعْنَى الْآيَةِ فَيَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَطْلُوبَ مِنْ بَيْنِ مَعَانِيهِ.

Cara terbaik untuk memahami kata-kata dalam Al-Qur'an adalah dari Al-Qur'an itu sendiri, dengan mengumpulkan dan mencermati apa yang diulang-ulang di beberapa tempat dalam Al-Qur'an, karena terkadang suatu kata itu digunakan untuk arti yang berbeda, seperti kata "*al-hidāyah*" – penafsirannya akan ada di Al-Fatihah – dan lain-lain, kemudian memeriksa kesesuaian makna tersebut dengan makna keseluruhan ayat tersebut, sehingga dapat diketahui makna yang diinginkan diantara sejumlah maknanya.[345]

Pernyataan di atas menunjukkan kecenderungan 'Abduh pada tafsir *mawḍū'ī*. Abduh juga tidak sekedar berteori, namun juga memberikan contoh aplikasi dengan tema *hidāyah* dalam uraian tafsir QS. Al-Fātiḥah [1]: 6. 'Abduh juga mengaplikasikan gagasan tafsir *mawḍū'ī* dengan tema *ta'wīl* dan *ummah wāḥidah* sebagaimana disebutkan dalam *Mukaddimah Tafsīr Al-Manār*. Abduh menyatakan

فَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَلْفَاظِ كَانَتْ تُسْتَعْمَلُ فِي زَمَنِ التَّنْزِيلِ لِمَعَانٍ ثُمَّ غَلَبَتْ عَلَى غَيْرِهَا بَعْدَ ذَلِكَ بِزَمَنٍ قَرِيبٍ أَوْ بَعِيدٍ، مِنْ ذَلِكَ لَفْظُ "التَّأْوِيلِ" اشْتُهِرَ بِمَعْنَى التَّفْسِيرِ مُطْلَقًا أَوْ عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ، وَلَكِنَّهُ جَاءَ فِي الْقُرْآنِ بِمَعَانٍ أُخْرَى كَقَوْلِهِ تَعَالَى: (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) فَمَا هَذَا التَّأْوِيلُ؟ يَجِبُ عَلَى مَنْ يُرِيدُ الْفَهْمَ الصَّحِيحَ أَنْ يَتَتَبَّعَ الِاصْطِلَاحَاتِ الَّتِي حَدَثَتْ فِي الْمِلَّةِ؛ لِيُفَرِّقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ. فَكَثِيرًا مَا يُفَسِّرُ الْمُفَسِّرُونَ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ بِالِاصْطِلَاحَاتِ الَّتِي حَدَثَتْ فِي الْمِلَّةِ بَعْدَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى. فَعَلَى الْمُدَقِّقِ أَنْ يُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِحَسْبِ الْمَعَانِي الَّتِي كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي عَصْرِ نُزُولِهِ.

[345] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24

Sesungguhnya banyak dari kata-kata yang digunakan pada masa turunnya wahyu memiliki makna tertentu, kemudian makna tersebut bergeser dalam baik dalam kurun waktu yang dekat maupun jauh. Contohnya adalah kata "*ta'wīl*" yang terkenal dengan arti tafsir secara umum atau dilihat dari perspektif tertentu. Namun, kata tersebut digunakan dalam Al-Qur'an dengan makna lain, seperti dalam firman Allah SWT, "*Tidakkah mereka hanya menanti-nanti bukti kebenaran (Al-Qur'an) itu. Pada hari bukti kebenaran itu tiba, orang-orang yang sebelum itu mengabaikannya berkata, "Sungguh, rasul-rasul Tuhan kami telah datang membawa kebenaran.*" Maka apakah arti *ta'wīl* ini?[346] Siapapun yang menginginkan pemahaman yang benar harus mengamati terminologi yang terjadi pada (perjalanan sejarah) agama Islam, sehingga dapat membedakannya dengan apa yang tercantum dalam Al-Qur'an. Para ahli tafsir seringkali menafsirkan kata-kata Al-Qur'an dengan menggunakan istilah-istilah yang berkembang dalam agama Islam setelah abad ketiga awal. Lebih dalam lagi, Al-Qur'an hendaknya ditafsirkan menurut makna-makna yang digunakan pada era turunnya.[347]

أَنَا لَا أَعْقِلُ كَيْفَ يُمْكِنُ لِأَحَدٍ أَنْ يُفَسِّرَ قَوْلَهُ تَعَالَى: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ) (٢: ٢١٣) الْآيَةَ – وَهُوَ لَا يَعْرِفُ أَحْوَالَ الْبَشَرِ، وَكَيْفَ اتَّحَدُوا، وَكَيْفَ تَفَرَّقُوا؟ وَمَا مَعْنَى تِلْكَ الْوَاحِدَةِ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا؟ وَهَلْ كَانَتْ نَافِعَةً أَمْ ضَارَّةً؟ وَمَاذَا كَانَ مِنْ آثَارِ بَعْثِهِ النَّبِيِّينَ فِيهِمْ.

Aku tidak mengerti bagaimana seseorang bisa menafsirkan firman Allah SWT: "*Manusia itu adalah umat yang satu,*[348] *kemudian Allah mengutus para nabi sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan*" - sedangkan dia tidak mengetahui keadaan manusia, bagaimana mereka bersatu, dan bagaimana mereka berpisah? Apa makna dari kesatuan yang mereka miliki? Apakah itu bermanfaat atau merugikan? Dan apa dampak dari pengutusan para nabi di antara mereka?

---

[346] *Ta'wīl* pada ayat ini diterjemahkan dengan kata "bukti kebenaran". Lihat Al-Qur'an Terjemah Kementerian Agama RI.

[347] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24

[348] Penulis *Tafsīr Al-Jalālayn* menafsirkan pada bagian ini, "*Kemudian mereka berselisih, sebagian beriman dan sebagian kufur*". Jalāl Al-Dīn Al-Suyūṭī dan Jalāl Al-Dīn Al-Maḥallī, *Tafsīr Al-Jalālayn*, 1 ed. (Kairo, Dar Al-Hadith: t.t.), h. 44.

Dua pernyataan tersebut menunjukkan perhatian ‘Abduh pada tema-tema Al-Qur’an. Pada kitab *Tafsīr Al-Manār*, uraian tafsir tema *hidāyah* dapat ditemukan pada juz 1 halaman 60 sampai 63, tafsir tema *ta’wīl* dapat ditemukan pada juz 3 halaman 146 sampai 147 dan 151 sampai 172, dan tafsir tema *ummah wāḥidah* dapat ditemukan pada juz 2 halaman 232 sampai 238. Contoh aplikasi ketiga tema tersebut telah peneliti uraikan pada bagian *Contoh Aplikasi Tafsir Mawḍū‘ī Abduh*.

Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M), sebagai bapak tafsir *mawḍū‘ī*, seharusnya memiliki kriteria sebagaimana tafsir *mawḍū‘ī* di atas yang dimaksud oleh pencetus namanya, Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M). Kriteria tersebut meliputi genre sastra sosial (*adabī ijtimā‘ī*), alam kesadaran (*realm of consciousness*), dan model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Di bawah ini, peneliti uraikan beberapa pernyataan ‘Abduh yang menunjukkan adanya keterhubungan antara gagasan tafsir *mawḍū‘ī* Kūmī dan ‘Abduh dilihat dari ketiga konteks tersebut.

Genre sosial dalam gagasan tafsir *mawḍū‘ī* ‘Abduh terlihat pada definisi tafsir tingkatan rendah (*martabah adnā*), pentingnya mengetahui karakter manusia (*‘ilm aḥwāl al-bashar*), dan penegasan tujuan penafsiran (*al-maqṣid al-a’lā*). Pernyataan-pernyataan tersebut bisa ditemukan dalam *Mukaddimah Tafsīr Al-Manār*. *Mukaddimah* ini memang berisi tentang gagasan-gagasan penafsiran ‘Abduh sebagaimana yang beliau sampaikan di Masjid Al-Azhar sejak enam tahun sebelum kewafatannya.[349] Berikut adalah pernyataan-pernyataan ‘Abduh,

Pertama, pernyataan tentang definisi tafsir tingkatan rendah (*martabah adnā*),

لِلتَّفْسِيرِ مَرَاتِبُ أَدْنَاهَا: أَنْ يُبَيِّنَ بِالْإِجْمَالِ مَا يُشْرِبُ الْقَلْبَ عَظَمَةَ اللهِ وَتَنْزِيهَهُ، وَيَصْرِفُ النَّفْسَ عَنِ الشَّرِّ وَيَجْذِبُهَا إِلَى الْخَيْرِ، وَهَذِهِ هِيَ الَّتِي قُلْنَا إِنَّهَا مُتَيَسِّرَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ)

[349] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 5, h. 372; Hājir Muḥammad Ahmad Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr” (Universitas Khourtoum, 2004), h. 29.

Tafsir memiliki tingkatan, yang paling rendah adalah menjelaskan secara umum apa yang mengisi hati dengan keagungan Allah dan mensucikan-Nya, serta mengalihkan jiwa dari kejahatan dan menariknya kepada kebaikan. Inilah yang kami katakan bahwa tafsir itu mudah bagi setiap orang, "*Dan sungguh telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk pelajaran, maka adakah orang yang mengambil pelajaran?* (QS. Al-Qamar [54]: 17)"[350]

Kedua, pernyataan tentang pentingnya mengetahui karakter manusia (*'ilm aḥwāl al-bashar*),

(ثَالِثُهَا) : عِلْمُ أَحْوَالِ الْبَشَرِ، فَقَدْ أَنْزَلَ اللهُ هَذَا الْكِتَابَ وَجَعَلَهُ. آخِرَ الْكُتُبِ، وَبَيَّنَ فِيهِ مَا لَمْ يُبَيِّنْهُ فِي غَيْرِهِ. بَيَّنَ فِيهِ كَثِيرًا مِنْ أَحْوَالِ الْخَلْقِ وَطَبَائِعِهِمْ وَالسُّنَنَ الْإِلَهِيَّةَ فِي الْبَشَرِ، قَصَّ عَلَيْنَا أَحْسَنَ الْقَصَصِ عَنِ الْأُمَمِ وَسِيَرِهَا الْمُوَافَقَةِ لِسُنَّتِهِ فِيهَا. فَلَا بُدَّ لِلنَّاظِرِ فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنَ النَّظَرِ فِي أَحْوَالِ الْبَشَرِ فِي أَطْوَارِهِمْ وَأَدْوَارِهِمْ، وَمَنَاشِئِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِهِمْ، مِنْ قُوَّةٍ وَضَعْفٍ، وَعِزٍّ وَذُلٍّ، وَعِلْمٍ وَجَهْلٍ، وَإِيمَانٍ وَكُفْرٍ.

(Syarat ketiga): Pengetahuan tentang keadaan manusia. Allah menurunkan kitab ini dan menjadikannya kitab terakhir, serta menjelaskan di dalamnya apa yang tidak dijelaskan dalam kitab lainnya. Kitab ini menjelaskan banyak keadaan makhluk, sifat-sifat mereka, dan sunatullah pada manusia. Kitab ini menceritakan kepada kita kisah terbaik tentang umat-umat terdahulu dan sejarah mereka yang sesuai dengan sunatullah. Oleh karena itu, siapa pun yang mempelajari kitab ini harus juga mempelajari keadaan manusia dalam berbagai tahap dan periode mereka, serta hal-hal yang menumbuhkan perbedaan keadaan mereka, dari kekuatan dan kelemahan, kemuliaan dan kehinaan, ilmu dan kebodohan, iman dan kekufuran.[351]

Ketiga, pernyataan tentang syarat bagi mufasir untuk mengetahui cara menunjuki manusia dengan Al-Qur'an:

[350] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24.
[351] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 25.

(رَابِعُهَا) : الْعِلْمُ بِوَجْهِ هِدَايَةِ الْبَشَرِ كُلِّهِمْ بِالْقُرْآنِ، فَيَجِبُ عَلَى الْمُفَسِّرِ. الْقَائِمِ بِهَذَا الْفَرْضِ الْكِفَائِيِّ أَنْ يَعْلَمَ مَا كَانَ عَلَيْهِ النَّاسُ فِي عَصْرِ النُّبُوَّةِ مِنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ؛ لِأَنَّ الْقُرْآنَ يُنَادِي بِأَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ كَانُوا فِي شَقَاءٍ وَضَلَالٍ، وَأَنَّ النَّبِيَّ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – بُعِثَ بِهِ لِهِدَايَتِهِمْ وَإِسْعَادِهِمْ. وَكَيْفَ يَفْهَمُ الْمُفَسِّرُ مَا قَبَّحَتْهُ الْآيَاتُ مِنْ عَوَائِدِهِمْ عَلَى وَجْهِ الْحَقِيقَةِ، أَوْ مَا يَقْرُبُ مِنْهَا إِذَا لَمْ يَكُنْ عَارِفًا بِأَحْوَالِهِمْ وَمَا كَانُوا عَلَيْهِ؟

(Syarat keempat): Pengetahuan tentang bagaimana Al-Qur'an menjadi petunjuk bagi seluruh umat manusia. Maka seorang penafsir yang melaksanakan kewajiban kifayah ini harus mengetahui keadaan manusia dari kalangan Arab maupun selain Arab pada masa kenabian; karena Al-Qur'an menyerukan bahwa seluruh manusia berada dalam kesengsaraan dan kesesatan, dan Nabi SAW diutus dengan Al-Qur'an untuk memberikan petunjuk dan kebahagiaan kepada mereka. Bagaimana seorang penafsir dapat memahami sebenarnya apa kebiasaan mereka yang dikecam oleh ayat-ayat, atau (bagaimana pemahaman) yang mendekati sebenarnya itu, jika dia tidak mengetahui keadaan mereka dan bagaimana mereka hidup?[352]

Keempat, pernyataan tentang penegasan tujuan penafsiran (*al-maqṣid al-a'lā*),

التَّفْسِيرُ الَّذِي نَطْلُبُهُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمُ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ، وَمَا وَرَاءَ هَذَا مِنَ الْمَبَاحِثِ تَابِعٌ لَهُ وَأَدَاةٌ أَوْ وَسِيلَةٌ لِتَحْصِيلِهِ.

Tafsir yang kita cari adalah pemahaman tentang kitab (Al-Qur'an) sebagai agama yang membimbing manusia kepada apa yang membawa kebahagiaan mereka dalam kehidupan dunia dan kehidupan akhirat, itulah tujuan tertinggi (*al-maqṣīd al-a'la*) dari kitab ini. Segala pembahasan lain yang berada di luar itu adalah pelengkap dan alat atau sarana untuk mencapainya.[353]

[352] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26.
[353] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 25.

Empat pernyataan ‘Abduh di atas ditambah pernyataan-pernyataan sebelumnya sudah cukup menggambarkan genre sosial dalam gagasan tafsir *mawḍū‘ī* yang diinginkan ‘Abduh. Tafsir ini tidak sekedar mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki satu tema,[354] tetapi juga harus memiliki upaya untuk menghadirkan tafsir yang memenuhi dahaga spiritualitas dalam hati sehingga mampu mengalihkan jiwa dari kejahatan kepada kebaikan, tafsir yang menginspirasi manusia menuju keadaan yang baik seperti kuat, mulia, berilmu, dan beriman, dan tafsir yang mengantarkan manusia kepada kebahagiaan untuk kehidupan dunia dan akhirat. Tafsir semacam ini dapat diusahakan oleh seorang mufasir yang memahami keadaan manusia dalam berbagai tahap dan periode mereka, serta memahami keadaan atau kebiasaan manusia yang didukung dan yang dikecam oleh Al-Qur’an dari kalangan Arab maupun selain Arab pada masa kenabian.[355]

Selain genre sosial, gagasan Abduh juga berdiri dari genre sastrawi walaupun masih sangat implisit. Abduh menyatakan

> وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْهَمَ اللَّفْظَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ بِأَنْ يَجْمَعَ مَا تَكَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ وَيَنْظُرَ فِيهِ، فَرُبَّمَا اسْتُعْمِلَ بِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ كَلَفْظِ " الْهِدَايَةِ " – سَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي الْفَاتِحَةِ – وَغَيْرِهِ، وَيُحَقِّقُ كَيْفَ يَتَّفِقُ مَعْنَاهُ مَعَ جُمْلَةِ مَعْنَى الْآيَةِ فَيَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَطْلُوبَ مِنْ بَيْنِ مَعَانِيهِ.
>
> Cara terbaik untuk memahami kata-kata dalam Al-Qur’an adalah dari Al-Qur’an itu sendiri, dengan mengumpulkan dan mencermati apa yang diulang-ulang di beberapa tempat dalam Al-Qur’an, karena terkadang suatu kata itu digunakan untuk arti yang berbeda, seperti kata “*al-hidāyah*” – penafsirannya akan ada di Al-Fatihah – dan lain-lain, kemudian memeriksa kesesuaian makna tersebut dengan makna keseluruhan ayat tersebut, sehingga dapat diketahui makna yang diinginkan diantara sejumlah maknanya.[356]

Gagasan di atas dilanjutkan oleh Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M). Inti dari gagasan tersebut adalah pengakuan adanya fakta

---

[354] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24
[355] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24-26.
[356] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24

pengulangan tema dalam Al-Qur'an. Pengulangan tema ini menunjukkan keistimewaan Al-Qur'an sebagai sebuah mukjizat. Pemahaman terhadap tema yang berulang pada masing-masing bagian itu dapat dilakukan dengan melakukan kajian tematik dengan mengumpulkan ayat-ayat setema kemudian menelitinya secara mendalam sehingga diketahui makna tema secara umum, begitu pula maknanya secara khusus pada tiap bagian dalam Al-Qur'an.

Genre sosial dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* Abduh tentu tidak muncul dari ruang kosong. Ada situasi dan kondisi yang memunculkan alam kesadaran (*realm of consciousness*) 'Abduh bahwa tafsir bergenre sosial (corak *ijtimā'ī*) itu sesuatu yang penting dan harus diupayakan. 'Abduh hidup ketika dunia Islam mengalami berbagai macam kemunduran.[357] Kemunduran dalam bidang ilmu pengetahuan sangat terlihat ketika kedatangan Napoleon Bonaparte (1769-1821 M) ke Mesir pada tahun 1798 M yang membawa 160 ahli ilmu pengetahuan, 2 set percetakan huruf latin, Arab, dan Yunani, serta alat-alat ilmu pengetahuan lain yang dipakai untuk eksperimen ilmiah. Napoleon juga mendirikan Institut d'Egypte sebagai tempat penelitian dan penyelidikan. Hal ini menjadi tanda yang sangat gamblang akan ketertinggalan umat Islam dibandingkan dunia barat.[358] Bersamaan dengan berbagai kemunduran

[357] Kemunduran tersebut terlihat sejak kekalahan Turki Usmani di Wina pada abad ke-18 M yang diikuti dengan penyerahan Hongaria kepada Austria, Padolia kepada Polandia, dan Azov kepada Rusia melalui perjanjian Carlowitz. Kekuasaan Turki Usmani terus menyempit dengan jatuhnya Crimea ke Rusia (1783 M) dan Yunani (1829 M) setelah adanya tekanan dari aliansi Perancis-Inggris-Rusia dalam perjanjian di Adrianopoles. Maulana Yusuf, "Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat," *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* XI, no. 1 (2011): h. 112.

[358] Institut tersebut boleh dikunjungi orang-orang Mesir, terutama para ulama sehingga para ahli Perancis dapat memperoleh pengetahuan tambahan tentang Arab dan Islam. Abd Al-Rahman Al-Jabarti, seorang ulama dari Al-Azhar, pada tahun 1799 M mengunjungi lembaga penelitian tersebut. Di lembaga itu, beliau menemukan berbagai literatur Eropa, Persia, Arab dan Turki. Ada juga alat-alat penemuan modern saat itu, seperti: kamera, teleskop, alat percobaan kimia, dan lain sebagainya. Jabarti menyimpulkan bahwa penelitian-penelitian yang dilakukan orang-orang barat tersebut sulit ditangkap oleh akal umat Islam. Harun

tersebut, umat Islam masih mempertahankan pemikiran tradisional yang menghambat kemajuan sebagaimana kasus Ibrahim Mutafarrika (1674–1745 M) yang ditentang dan tidak diperbolehkan mencetak Al-Qur'an dan buku-buku agama seperti fikih, hadis, tafsir, dan ilmu kalam padahal telah mendapatkan fatwa boleh dari Mufti Besar Kerajaan Usmani.[359]

'Abduh berada pada kesadaran akan ketertinggalan umat Islam dibandingkan bangsa Barat. Ketertinggalan ini diasosiasikan oleh 'Abduh bahwa umat Islam dipandang hanya berfokus pada kebahagiaan akhirat, sehingga acuh terhadap kondisi umat Islam yang tertinggal. Berdasarkan asosiasi ini,[360] 'Abduh ingin mengubah cara pandang umat Islam dengan menawarkan sebuah penafsiran yang menunjukkan pada hal-hal yang mengantarkan pada kebahagiaan kehidupan umat Islam baik dunia maupun akhirat.[361] Secara implisit, makna kebahagiaan (السَعَادَةُ) tersebut dapat dikembalikan pada hal-hal positif yang diharapkan bisa muncul dari model penafsiran yang ditawarkan. Hal-hal positif tersebut seperti manusia berpaling dari keburukan pada kebaikan,[362] memahami *sunnatullāh* pada alam sehingga dapat mengantarkan manusia menjadi umat yang kuat, mulia, berilmu, dan beriman.[363]

Pandangan 'Abduh mengarah pada pemahaman bahwa bentuk petunjuk yang diperoleh dari penafsiran Al-Qur'an adalah sesuatu hal yang dapat mengubah masyarakat dari kondisi negatif menuju kondisi positif. Makna berubah dari kondisi negatif menuju kondisi positif dapat dicontohkan seperti berubah dari buruk menjadi baik, lemah menjadi kuat, terhina menjadi mulia, bodoh menjadi berilmu, dan kufur menjadi beriman.[364] 'Abduh kemudian menawarkan bahwa bentuk petunjuk ini dapat dipahami dari sejarah dakwah Rasulullah SAW yang mengubah

---

Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*, ed. 2 (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2002), h. 95.

[359] Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2…*, h. 92–93.

[360] Asosiasi 'Abduh ini peneliti simpulkan berdasarkan literatur-literatur yang dibaca.

[361] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, h. 21.

[362] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, Jilid 1, 17 dan 22.

[363] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, Jilid 1, 19.

[364] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 1, h. 20-21.

masyarakat jahiliyah menjadi masyarakat Islam. Penafsir hendaknya memahami dan dapat membedakan bagaimana kondisi masyarakat jahiliyah yang belum mendapatkan petunjuk dan kondisi masyarakat Islam setelah mendapatkan petunjuk. Pemahaman ini memberikan wawasan kepada penafsir sehingga memahami bagaimana format petunjuk yang dapat mengubah masyarakat dari kondisi negatif menjadi kondisi positif atau dalam bahasa Al-Qur'an "dari kegelapan menuju cahaya" (*min al-ẓulumāt ilā al-nūr*).[365]

Demi mendapatkan model tafsir di atas, 'Abduh mengkritik penafsiran sebelumnya dan memberi persyaratan penafsir sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Beliau mengkritik tafsir yang berlebih-lebihan membahas *i'rāb* Al-Qur'an pada tafsir bercorak linguistik,[366] tafsir yang tidak membedakan riwayat-riwayat yang sahih dan dha'if sebagai sumbernya, tafsir yang parsial karena hanya fokus dengan ayat-ayat hukum yang jauh lebih sedikit dibanding ayat-ayat lainnya seperti Abu Bakr Ibn Al-Arabi, tafsir yang membahas akidah secara berlebih-lebihan seperti Al-Razi, tafsir yang bercampur dengan cerita-cerita sufi yang justru tidak sesuai dengan Al-Qur'an, dan tafsir *ishārī* yang membawa pandangan Batiniyah seperti Muhyiyuddin Ibn Arabi.

Untuk menghindari penafsiran di atas, 'Abduh memberikan batasan-batasan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penafsir hendaknya memahami tiap kata dan *uslūb* (gaya bahasa) dengan ilmu bahasa arab sesuai dengan kebutuhan.[367] Seorang penafsir juga tidak boleh berlebih-lebihan dalam menggunakan perspektif penafsiran seperti fikih, akidah, atau tasawuf karena justru akan memunculkan penafsiran yang parsial. Sumber

---

[365] Kata *min al-ẓulumāt ilā al-nūr* diambil dari QS. Al-Baqarah [2]: 257.

[366] Makna corak penafsiran dapat dilihat pada buku *Kuliah Ulumul Qur'an* karya Yunahar Ilyas. Beliau membedakan ragam tafsir berdasarkan bentuk, metode, dan corak. Bentuk-bentuk tafsir yang dikenal ada dua, yaitu *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ra'yi*; Metode tafsir yang dikenal ada empat, yaitu *ijmālī*, *taḥlīlī*, *muqārin*, dan *mawḍū'ī*; Sedangkan corak-corak penafsiran yang dikenal seperti sastra bahasa, fikih, teologi atau filsafat, tasawuf, ilmiah, dan sastra budaya kemasyarakatan. Yunahar Ilyas, *Kuliah Ulumul Qur'an,* ed. 3, (Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014), h. 274–285.

[367] 'Abduh menyebutnya dengan istilah "عِنْدَ الْحَاجَةِ". 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm …*, Jilid 1, h. 18.

penafsiran yang digunakan harus sumber-sumber yang kredibel sehingga tidak terjebak pada riwayat-riwayat yang tidak otentik. Penafsir seharusnya memiliki perspektif bahwa Al-Qur'an adalah kitab petunjuk, yakni *ihtidā' bi Al-Qur'ān* yang merupakan maksud utama dari sebuah penafsiran. Perspektif ini bertujuan untuk mengubah masyarakat dari segala sesuatu yang buruk menjadi baik dengan bantuan ilmu *aḥwāl al-bashar* (ilmu kondisi manusia).[368]

Pernyataan, uraian latar belakang kehidupan dan kritikan 'Abduh, mengkonfirmasi bagaimana tafsir *mawḍū'ī* yang diinginkan 'Abduh dilihat dari konteks model pemaparan (*mode of discourse*), alam (*realm*), dan genre. Pandangan penafsiran 'Abduh dimotivasi oleh kemunduran umat Islam, sehingga memunculkan alam kesadaran (*realm of awarness*) untuk mengembalikan kemajuan umat Islam yang secara implisit tampak pada gagasan penafsiran yang mengarahkan pada kebahagiaan dunia dan akhirat.[369] Gagasan ini jika dikorelasikan dengan contoh penafsiran di atas, maka dapat dipahami bahwa manusia akan mendapatkan kemajuan dan kebahagian dunia dengan menjadi masyarakat yang bersatu dalam keteraturan bersama (*ummah wāḥidah*) dan berpedoman pada petunjuk insting/ fitrah, indra dan intuisi, akal, dan agama serta memohon petunjuk *ghaib* dari Allah Swt di luar empat petunjuk tersebut.[370]

Penafsiran 'Abduh berada pada model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Hal ini terlihat pada kritikannya terhadap penafsiran

FINAL

---

[368] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm …*, Jilid 1, h. 20.

[369] Hijāzī mengembangkan tafsir *mawḍū'ī* juga karena adanya tekanan dari dunia Barat. Namun tekanan tersebut lebih bersifat akademis bukan pada ranah sosial. Hijāzī menyatakan

> Adapun yang memotivasi kami untuk menempuh metode tematik dalam pembahasan buku ini adalah guna membantah berbagai tuduhan pada orientalis seputar fenomena pengulangan dalam kisah-kisah Al-Qur'an maupun beberapa aspek dalam syariat dan aqidah. Mereka menuduh bahwa terjadinya pengulangan tersebut merupakan kelemahan dan cacat dalam metode pemaparan Al-Qur'an.

Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2010), h. 471.

[370] Lihat contoh tafsir QS. Al-Fatihah [1]: 6 dan QS. Al-Baqarah [2]: 213 sebelumnya.

sebelumnya. ‘Abduh mengkritik pembahasan linguistik dan akidah yang berlebihan, riwayat tafsir yang tidak valid, kajian tafsir yang parsial, dan cerita-cerita sufi yang bercampur dengan pandangan Batiniyah. Seharusnya, mufasir memfokuskan penafsiran pada paradigma bahwa Al-Qur’an adalah kitab petunjuk atau *al-ihtidā‘ bi Al-Qur’ān*. Pandangan ini bertujuan untuk mengubah masyarakat dari segala sesuatu yang buruk menjadi baik dengan bantuan ilmu *aḥwāl al-bashar* (ilmu karakter manusia). Pada contoh di atas, aplikasi pemaparan kritis ini dapat dilihat pada uraian ragam hidayah, definisi *ummah wāḥidah*, dan kritik terhadap pe-*waqf*-an kata *wa al-rāsikhūna fi al-ilmi* dalam QS. Ali Imran [3]: 7. [371]

Tawaran model penafsiran ‘Abduh menunjukkannya berada pada genre sosial (corak *ijtimā‘ī*). Hal ini terlihat pada pandangan ‘Abduh bahwa tafsir Al-Qur’an seharusnya dapat membawa manusia pada kebahagiaan dunia dan akhirat. Ini disebut dengan istilah *al-maqṣid al-a’lā* (tujuan tertinggi). Untuk membawa manusia pada kebahagiaan dunia, ‘Abduh mempersyaratkan seorang mufasir hendaknya menguasai ilmu *aḥwāl al-bashar* (ilmu kondisi manusia). Dalam contoh penafsiran di atas, genre sosial ditunjukkan pada pernyataan bahwa penafsiran istilah *ta’wīl* berubah karena dipengaruhi oleh kondisi masyarakat sebelum dan sesudah awal abad ke-3 M.[372] ‘Abduh juga menyatakan bahwa seorang penafsir harus memahami kapan masyarakat itu kuat dan lemah, mulia dan hina, berilmu dan bodoh atau beriman dan kufur, sehingga penafsir dapat memahami secara mendalam tafsir *ummah wāḥidah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 213.[373]

Namun demikian, ‘Abduh juga memiliki kecenderungan genre sastra (adabī). Genre ini tampak ketika beliau menyatakan bahwa tujuan menafsirkan tema dengan mengkompilasi ayat-ayat dengan tema yang sama adalah untuk memahami makna tersebut pada masing-masing bagiannya. Satu tema sering sekali diulang-ulang pembicaraannya pada

[371] Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

[372] Pada era ini, terjadi pergantian kekuasaan Muawiyah ke ‘Abbāsiyah, terjadi fenomena kemajuan ilmu pengetahuan, diskusi ilmu kalam yang masif bahkan sampai menimbulkan *miḥnah*, kodifikasi hadis, tafsir, dan ilmu-ilmu Islam, pelembagaan madzhab dan lain sebagainya. Lihat uraian sebelumnya.

[373] Lihat uraian sebelumnya.

beberapa ayat atau kelompok ayat dalam surah yang berbeda-beda. Sering sekali tema ini memiliki makna atau penekanan yang berbeda pada tempat yang berbeda. Contohnya adalah makna hidayah dalam Al-Qur'an.

Seorang mufasir akan berbeda memaknai hidayah tergantung pada tempat kata tersebut berada. Hal ini karena hidayah itu dapat bermakna ilham, wahyu, dan lainnya. Oleh karenanya, walaupun Rasulullah Saw itu disebut sebagai pemberi hidayah dalam Al-Qur'an, tentu makna hidayah itu berbeda dengan hidayah yang diberikan oleh Allah Swt kepada manusia. Begitu pula makna kata *raḥīm*. Allah Swt itu *raḥīm*, begitu pula Rasulullah Saw juga *raḥīm*. Namun, makna *raḥīm* antara Allah Swt dan Rasulullah Saw itu berbeda. Gagasan ini dilanjutkan oleh Darrāz dalam teori *al-wiḥdah fi al-kathrah* dan Ḥijāzī dalam teori *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah*.

Genre sastra (adabī) 'Abduh juga terlihat ketika beliau mensyaratkan seorang mufasir harus menguasai gaya bahasa (*uslūb*) Al-Qur'an termasuk didalamnya masalah gramatika (*i'rāb*) dan keindahannya (*balāghah*). Pembahasan ini penting supaya seorang mufasir dapat memahami apa makna yang diinginkan Allah Swt sesuai dengan kadar kemampuannya sebagai manusia. Namun di sisi lain, beliau juga memperingatkan supaya tidak berlebihan untuk berkecimpung dalam pembahasan ini. Berlebihan dalam menggunakan pendekatan linguistik bahkan menjadi salah satu kritik beliau terhadap tafsir-tafsir era pra modern. Oleh karenanya, beliau menegaskan secara eksplisit supaya pendekatan linguistik ini digunakan ketika memang diperlukan (*inda al-ḥājah*).

Uraian di atas menunjukkan bahwa 'Abduh memiliki kecenderungan pada genre sastra (adabī) dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī*-nya. Namun kecenderungan ini kalah dengan kecenderungan beliau pada genre sosial (*ijtimā'ī*). Hal ini disebabkan ketidakpuasan beliau pada realita sosial masyarakat dan *status quo* penafsiran yang beliau hadapi. Berulang kali beliau menegaskan dalam *Tafsīr Al-Manār* tentang konsep Al-Qur'an itu kitab petunjuk. Oleh karenanya, tafsir harus mampu mengarahkan manusia untuk berbuat baik sehingga mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat.

Selanjutnya, buku ini mengeksplorasi gagasan tafsir *mawḍū'ī* Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M) dilihat dari konteks genre, konteks alam pemikiran (*realm*), dan konteks model pemaparan gagasan (*mode of discourse*). Setelah mengeksplorasi *great text* karya Darrāz yang berjudul *Al-Nabā' Al-Aẓīm*, peneliti menemukan ada perbedaan gagasan antara tafsir *mawḍū'ī* Darrāz dengan gagasan tafsir *mawḍū'ī* 'Abduh. Genre sosial, alam kesadaran (*realm of consciousness*), dan model pemaparan kritis (*mode of criticism*) sebagai respon terhadap kondisi sosial tidak ditemukan dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* Darrāz. Darrāz lebih fokus pada pengkajian teks Al-Qur'an yang didalamnya mengandung kemukjizatan linguistik yang terlihat pada keindahan nada Al-Qur'an (*al-jamāl al-tawqī'ī*) dan Keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*).

Keindahan nada Al-Qur'an (*al-jamāl al-tawqī'ī*) terlihat ketika Al-Qur'an dibaca dengan baik dan benar. Keindahan ini muncul dari aturan-aturan *sukūn* (huruf mati), *mad* (panjang pendek bacaan), *ghunnah* (dengung), *ittiṣalāt* (baca disambung), *saktah* (berhenti tanpa bernapas) dan lainnya sehingga suara yang ditimbulkan mirip seperti musik dan syair.[374] Keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*) memperlihatkan bagaimana susunan kata yang terdiri dari beberapa huruf dapat membentuk struktur kalimat yang menghadirkan keindahan sekaligus makna yang mendalam. Keindahan tersebut tercermin pada penekanan-penekanan tiap bagian, ada perbantahan (*al-naqrah*), siulan/ kekosongan (*al-ṣafr*), perkataan implisit (*al-hams*), perkataan eksplisit (*al-jahr*), menjatuhkan dan menahan jiwa (*inzilāq wa ihtibās*), dan lainnya.[375]

---

[374] Orang Arab di era Nabi Muḥammad Saw suka membandingkan Al-Qur'an dengan syair karena keindahan nada dan kedalaman maknanya, sehingga menimbulkan getaran/ goncangan (*hizzah*) dalam hati pendengarnya sebagaimana dalam sebuah syair. Namun, mereka pada akhirnya menyimpulkan —sebagaimana yang dikatakan Al-Walid ibn Al-Mughirah— bahwa Al-Qur'an itu sihir. Hal ini karena selain memiliki keindahan nada dan kedalaman makna, Al-Qur'an juga mampu mempengaruhi jiwa. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 127-132.

[375] Struktur Al-Qur'an juga memiliki keutuhan dan keunikan yang berbeda dengan lainnya, sehingga jika ada manusia yang memasukkan syair atau kata-kata hikmah di antara ayat-ayat Al-Qur'an, maka kata-kata tersebut akan diketahui karena merusak keutuhan dan keunikan Al-Qur'an. Selanjutnya, Darrāz membagi keistimewaan makna kandungan dalam struktur Al-Qur'an menjadi empat

Pandangan Darrāz terhadap Al-Qur'an tersebut menghadirkan genre sastrawi (*lawn adabī*) dalam penafsiran Al-Qur'an. Darrāz mencontohkan penafsirannya dengan menelusuri tema-tema kelompok ayat yang ada dalam Surah Al-Baqarah. Beliau menetapkan sebuah tema besarnya dengan istilah *maqṣad*, kemudian menentukan tema-tema kecil di bawah dengan istilah unsur. Semua tema ini menunjukkan susunan sebuah surah dalam Al-Qur'an secara sistematis dan saling memiliki korelasi antar satu tema dengan tema lainnya. Sebuah surah yang panjang sejatinya memiliki struktur yang sistematis dan menyatu dalam membangun sebuah tema (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*), walaupun surah itu juga memiliki penjelasan (*al-bayān*) yang beragam, namun tetap berkorelasi pada satu tema, memiliki unsur yang selaras serta bagian yang saling menguatkan dengan bagian lainnya (*al-Wiḥdah fi al-Kathrah*).[376]

Darrāz menyatakan bahwa Surah Al-Baqarah dengan 286 ayatnya tersebut memiliki empat maksud (*al-maqāṣid*). Empat maksud tersebut adalah (1) Ajakan kepada seluruh manusia untuk memeluk islam (ayat 21-39); (2) Ajakan khusus pada ahli kitab untuk meninggalkan kesalahan mereka dan masuk dalam agama yang benar (ayat 40-162); (3) Uraian syariat agama ini secara detil (ayat 163-283); dan (4) Penghalang dan jawaban religius yang memotivasi untuk berkomitmen terhadap syariat dan menahan diri dari melanggarnya (ayat 284).[377] Empat maksud di atas ditutup dengan tema "uraian deskriptif tentang orang yang menyambut ajakan secara komprehensif pada maksud-maksud di atas dan uraian penjelasan tentang balasan yang diharapkan oleh mereka saat ini dan dalam waktu dekat" (*fī al-ta'rīf bi alladzī istajābū lihādzā al-da'wah al-shāmilah li tilka al-maqāṣid wa bayan mā yurjā lahum fī 'ājilihim wa 'ājilihim*). Tema-tema tersebut menguatkan tema besar surah Al-Baqarah "deskripsi

tingkatan (*marātib*): Al-Qur'an dalam potongan-potongannya (*Al-Qur'ān fī qiṭ'ah qiṭ'ah minhu*), Al-Qur'an dalam satu surah (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*), Al-Qur'an antara sebagian surah dengan bagian surah lainnya (*Al-Qur'ān fī mā bayna ba'dh al-suwar wa ba'dh*), dan Al-Qur'an secara global (*Al-Qur'ān fī jumlatih*) (136-137). Pada uraian berikutnya, Darrāz hanya menjelaskan 2 pertama dari empat tingkatan (*martabah*) di atas. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 132, 134, dan 136-137.

[376] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 146-148.

[377] Ayat 285-286 menjadi penutup pembahasan ini.

dan keterangan yang jelas sisi hidayah al-Qur'an (*fī al-ta'rīf bi sha'n hādza al-Qur'ān wa bayān wuḍūḥ hidāyatih*)"[378] yang disebutkan secara global pada ayat 1-20.[379] Uraian tafsir *mawḍū'ī* Darrāz dengan genre sastrawi ini lahir dari sebuah kesadaran spiritual akan kemukjizatan Al-Qur'an dalam bingkai linguistik. Ini menunjukkan bahwa beliau memiliki kesadaran yang berbeda dengan 'Abduh dalam menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'*. Kesadaran yang dimiliki 'Abduh adalah kesadaran sosial, sedangkan kesadaran Darrāz adalah kesadaran spiritual. Namun demikian, kedua gagasan tafsir *mawḍū'ī* dari konteks alam pemikiran (*realm*) sama-sama peneliti masukkan dalam kategori alam kesadaran (*realm of consciousness*).

Walaupun berada pada alam kesadaran (*realm of consciousness*) yang berbeda, gagasan tafsir *mawḍū'ī* Darrāz tetap dihadirkan dalam model pemaparan yang kritis. Model pemaparan kritis Darrāz terlihat dari genre sastrawi (*lawn adabī*) yang dia bangun sebagai standar kritis dalam melihat sistematika sebuah surah dalam Al-Qur'an. Darrāz membangun konsep keindahan nada (*al-jamāl al-tawqī'ī*)[380] dan keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*) Al-Qur'an. Keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*) memiliki empat tingkatan (*marātib*): Al-Qur'an dalam potongan-potongannya (*Al-Qur'ān fī qiṭ'ah qiṭ'ah minhu*), Al-Qur'an dalam satu surah (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*), Al-Qur'an antara sebagian surah dengan bagian surah lainnya (*Al-Qur'ān fī mā bayna ba'dh al-suwar wa ba'dh*), dan Al-Qur'an secara global (*Al-Qur'ān fī jumlatih*).[381]

---

[378] Kesimpulan Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M) terhadap tema besar Surah Al-Baqarah di atas berbeda dengan apa yang disimpulkan oleh Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M). Kūmī berpendapat bahwa tema besar Surah Al-Baqarah — Kūmī menyebutnya dengan istilah *hadf* — adalah menegaskan jalan yang lurus bagi orang yang ingin berada pada jalan orang-orang yang bertakwa (*taḥdīd al-ṭarīq al-qawīm li man arāda an yasluka nafsahu maslak al-muttaqīn*). Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī lil Qur 'ān al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 22.

[379] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 205.

[380] Paragraf ini merupakan ringkasan yang diadaptasi dari pernyataan Darrāz yang panjang. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 127-132.

[381] Pada uraian berikutnya, Darrāz hanya menjelaskan 2 pertama dari empat tingkatan (*martabah*) di atas. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 132, 134, dan 136-137.

Ada gagasan atau tema yang dibawa pada sebuah kelompok ayat. Darrāz mengistilahkannya dengan *Al-Qur'ān fī qiṭ'ah qiṭ'ah minhu* atau *Al-Qur'an fī faqrah faqrah minhu*.[382] Pada pembahasan ini, Darrāz menguraikan empat karakter Al-Qur'an, yaitu maksud kata (*al-qaṣd fi al-lafzh*) dan selaras dengan hakikat makna (*al-wafā' bi haqq al-ma'nā*), model pembicaraan umum (*khiṭāb al-'āmah*) dan model pembicaraan khusus (*khiṭāb al-khāshah*), kepuasan akal (*iqnā' al-aql*) dan kepuasan intuisi (*imtā' al-wijdān*), serta jelas (*al-bayān*) dan global (*al-ijmāl*). Konsep inilah yang menjadi standar bagi Darrāz untuk mengkaji sebuah surah dalam Al-Qur'an secara kritis.

Tafsir *mawḍū'ī* Darrāz menjadi cikal bakal tafsir *mawḍū'ī* macam pertama sebagaimana disebutkan oleh Kūmī. Kūmī menjelaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* ini adalah menjadikan surah dalam Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang sempurna dengan satu *hadf* walaupun beragam tema, penafsiran ini berpusar pada satu fokus yang dinamakan *ghardh* baik bersifat umum maupun khusus.[383] Tafsir *mawḍū'ī* semacam ini berbeda dengan gagasan 'Abduh yang menjadi cikal bakal tafsir *mawḍū'ī* macam kedua sebagaimana disebutkan Kūmī. Kūmī menerangkan bahwa tafsir *mawḍū'ī* ini adalah pembahasan satu tema dari tema-tema Al-Qur'an dari sisi Al-Qur'an secara keseluruhan.[384] Sāmir Abd Al-Raḥmān Al-Rishwānī memberi istilah tafsir *mawḍū'ī* Kūmī macam pertama dengan nama *tafsīr*

---

[382] Maksudnya adalah Al-Qur'an dalam beberapa ayat-ayatnya, baik satu ayat yang panjang atau satu surat pendek. Penulisan *qiṭ'ah* juga menunjukkan inkonsistensi, karena di *Daftar Isi* disebut dengan istilah *Al-Qur'ān fī faqrah-faqrah minhu* walaupun secara maksud tetap sama. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 136 dan 281.

[383] Kūmī menyatakan

أَنْ يَجْعَلَ السُّوْرَةَ الْقُرْآنِيَّةَ وَحْدَةً مُتَكَامِلَةً هَدْفُهَا وَاحِدٌ وَإِنْ تَعَدَّدَتْ مَوْضُوْعَاتُهَا فَهِيَ تَدُوْرُ حَوْلَ مَرْكَزٍ رَكِيْزٍ يُسَمَّى بِالْغَرْضِ سَوَاءٌ كَانَ عَامًا أَوْ خَاصًا.

Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Al-Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī lil Qur 'ān al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 22.

[384] Kūmī menyatakan

بَحْثُ مَوْضُوْعٍ مِنْ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ عَلَى مُسْتَوَى الْقُرْآنِ جَمِيْعِهِ.

Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 22.

mawḍū'ī li al-sūrah dan memberi istilah tafsir *mawḍū'ī* Kūmī macam kedua dengan nama *tafsīr mawḍū'ī li al-Qur'ān*.[385]

Uraian di atas sekiranya cukup memperlihatkan bagaimana tafsir *mawḍū'ī* yang diinginkan Darrāz dilihat dari konteks genre, alam pemikiran (*realm*), dan model pemaparan gagasan (*mode of discourse*). Penjelasan di atas menyimpulkan bahwa tafsir *mawḍū'ī* Darrāz memiliki genre sastrawi (*lawn adabī*), alam kesadaran (*realm of consciousness*), dan model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Struktur gagasan tafsir *mawḍū'ī* semacam ini juga dapat ditemukan pada gagasan Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M).

Ḥijāzī memulai pembahasan konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah* dengan argumentasi bahwa urutan ayat-ayat Al-Qur'an itu sesuai dengan perintah Allah yang didalamnya ada rahasia dan hikmahnya. Tema-tema yang ada pada ayat-ayat tersebut pun saling berkorelasi antar satu dengan yang lainnya walaupun terkadang ada beberapa tema yang berulang di tempat yang lainnya. Oleh karenanya, kajian tematik Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat dalam satu tema perlu dilakukan untuk mengetahui makna-makna khusus tiap tema pada tempatnya masing-masing dan korelasinya dengan makna tema tersebut secara umum. Kajian ini penting untuk membantah tuduhan para orientalis bahwa pengulangan tema dalam Al-Qur'an itu menunjukkan kelemahan Al-Qur'an.[386] Cara berpikir ini menunjukkan bahwa Hijāzī memiliki gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang memiliki genre sastrawi (*lawn adabī*), alam kesadaran (*realm of consciousness*), dan model pemaparan kritis (*mode of criticism*) sebagaimana Darrāz.

Eksplorasi gagasan tafsir *mawḍū'ī* dilanjutkan pada tokoh sesudahnya, yaitu Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M). Beliau disebut oleh

---

[385] Sāmir Abd Al-Raḥmān Al-Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, Ed. 1 (Helb, Syria: Dar Al-Multaka, 2009), h. 244.

[386] Lih. Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1 ed. (Kairo: Dār Al-Kutub Al-Hadīthīyyah, 1970), h. 8-34; Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2010), h. 1-35 & 471.

Farmāwī sebagai peletak prinsip pokok tafsir *mawḍū'ī* (*awwalu man wadha'a al-malāmiḥ al-ra'īsiyyah li manhaj hādza al-tafsīr*).[387] Berbeda dengan tokoh sebelumnya yang hanya mengenalkan satu model atau satu macam tafsir *mawḍū'ī*, Shaltūt turut menggagas dua model tafsir *mawḍū'ī* tersebut, *li al-sūrah* dan *li al-Qur'ān*.

Tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* Shaltūt dapat ditemukan pada kitab *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm* yang kemudian dijadikan satu dalam bukunya yang berjudul *Min Hady Al-Qur'ān*.[388] Shaltūt menjelaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* model ini. Dimaksudkan untuk menggali *maqāṣid* (maksud-maksud) dalam Al-Qur'ān dengan cara mengeksplorasi tema-tema yang ada dalam Al-Qur'an. Beliau menyatakan

أَنْ نُقَدِّمَ هَذِهِ الطَّرِيْقَةَ الَّتِي تُرْسِمُ الْخُطُوْطَ الْأُوْلَى لِلْمَوْضُوْعَاتِ الَّتِي يَتَضَمَّنُهَا الرُّبْعُ مِنَ الْقُرْآنِ حَتَّى تُصْبِحَ مَقَاصِدُهُ بَارِزَةً وَمَسَالِكُ فَهْمِهِ وَاضِحَةً فَتَأْخُذُ مَكَانَهَا مِنَ الْقَلْبِ وَتَتَّجِهُ النَّفْسَ إِلَى التَّوَسُّعِ فِي التَفَقُّهِ وَالْمَعْرِفَةِ.

> Kami menawarkan metode ini yang menggambarkan rancangan pertama untuk tema-tema yang terkandung dalam seperempat Al-Qur'an supaya *maqāṣīd*-nya (maksud) menjadi tampak dan jalur pemahamannya menjadi terang, sehingga ia mengambil hati dan mengarahkan jiwa dalam memperluas pemahaman dan pengetahuan.[389]

Ada 26 surah yang ditafsirkan Shaltūt sebagai aplikasi dari gagasan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* ini. Surah-surah tersebut adalah Al-Fātiḥah, Al-Baqarah, Āli 'Imrān, Al-Nisā', Al-An'ām, Al-A'rāf, Yūnus, Hūd, Al-Kahf,

---

[387] Farmāwī menyatakan bahwa 'Abduh adalah pemimpin tafsir *mawḍū'ī* di era modern (الزَعِيْمُ هٰذَا اللَّوْنِ فِي عَصْرِ الْحَدِيْثِ) dan Shaltūt adalah peletak prinsip pokok tafsir mawḍū'ī (أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ الْمَلَامِحَ الرَّئِيْسِيَّةَ لِمَنْهَجِ هَذَا التَّفْسِيْرِ). Abdul Hay Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, 2 ed. (Kairo, 1977), h. 74.

[388] *Min Hady Al-Qur'ān* merupakan kompilasi empat karya Maḥmūd Shaltūt, yaitu: *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm*, *Manhaj Al-Qur'ān fī Binā' Al-Mujtama', Al-Qur'ān wa Al-Mar'ah*, dan *Al-Islām wa Al-'Alāqāt Al-Dawliyyah fi Al-Silm wa Al-Ḥarb*. Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān*, 2nd ed. (Kairo: Dār li Kātib Al-Arabī, 1968), h. 2.

[389] Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 2.

Maryam, Ṭāhā, Al-Naml, Al-Qaṣaṣ, Al-‘Ankabūt, Ghāfir, Fuṣṣilat, Al-Shūrā, Al-Mulk, Al-Qalam, Al-Ḥāqqah, Al-Ma‘ārij, Nūḥ, Al-Jinn, Al-Muzammil, Al-Muddaththir, dan Al-Qiyāmah. Surah-surah tersebut ditafsirkan oleh Shaltūt sebagaimana yang dilakukan oleh Darrāz saat menafsirkan Surah Al-Baqarah.

Perhatian kelompok ayat dan perbedaan redaksi dalam pentemaan Surah Al-Baqarah antara Shaltūt dan Darrāz memang terlihat. Contohnya seperti pentemaan awal Surah Al-Baqarah, Darrāz memberi tema “Deskripsi dan Keterangan yang Jelas Sisi Hidayah Al-Qur’an” (*fī al-ta’rīf bi sha’n hādza al-Qur’ān wa bayān wuḍūḥ hidāyatih*)” untuk ayat 1-20 yang juga merupakan tema besar dari surah Al-Baqarah. Shaltūt memberi tema “Golongan-golongan Manusia Menurut Al-Qur’an” (*ṭawā’if al-nās amām Al-Qur’ān*).[390] Hal ini mengindikasikan bahwa pentemaan sebuah surah dalam Al-Qur’an tidak terlepas dari subyektifitas pembahasnya. Namun demikian, karakteristik penafsiran Shaltūt yang sama dengan Darrāz mengarah pada kesimpulan bahwa gagasan ini juga memiliki genre sastrawi (*lawn adabī*) dan alam kesadaran (*realm of consciousness*) yang berbasis pada spiritualitas bahwa Al-Qur’an itu mukjizat.

Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) juga menawarkan gagasan tafsir *mawḍū‘ī li Al-Qur’ān*. Bahkan, pernyataan beliau tentang metode ini dinukil berulang seperti oleh Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M). Pernyataan tersebut adalah sebagai berikut:

وَهَذِهِ الطَّرِيْقَةُ فِي نَظْرِنَا هِيَ الطَّرِيْقَةُ المُثْلِيُّ وَخُصُوْصًا فِي التَّفْسِيْرِ الَّذِي يُرَادُ إِذَاعَتُهُ عَلَى النَّاسِ بِقَصْدِ إِرْشَادِهِمْ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهِدَايَةِ، وَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ نَظَرِيَاتٍ بَحْتَةً يَشْتَغِلُ بِهَا النَّاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّكُوْنَ لَهَا مُثُلٌ وَاقِعِيَّةٌ فِيْمَا يَحْدُثُ لِلْأَفْرَادِ وَالْجَمَاعَاتِ مِنْ أَقْضِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِحَيَاتِهِمْ مِنْ شُئُوْنٍ.

[390] Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 12-13.

> Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[391]

Pernyataan ini dinukil oleh Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M). Kūmī menukilnya dalam *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* halaman 17-18, sedangkan Farmāwī menukilnya dalam *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* halaman 64. Kūmī menjadikan pernyataan ini sebagai penguat akan kebutuhan masyarakat pada metode tafsir *mawḍū'ī* dengan memasukkannya pada sub bab *Al-Ḥājah ilā Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* (Kebutuhan pada tafsir *mawḍū'ī*). Farmāwi memasukkan pernyataan ini pada sub bab *Manzilah Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī bayna Manāhij Al-Tafsīr Al-Ukhrā* (Kedudukan Metode Tafsir *Mawḍū'ī* antara Metode Tafsir Lainnya) sehingga menguatkan urgensi tafsir *mawḍū'ī* tersebut. Baik Kūmī maupun Farmāwī menukil sama persis dengan apa yang dinyatakan oleh Shaltūt.[392]

Shaltūt juga mengaplikasikan gagasan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* dengan membahas tema *Al-Qur'an wa al-Mar'ah* (Al-Qur'an dan

FINAL

[391] Pernyataan Shaltūt dapat dilihat dalam kitabnya *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324.

[392] Pernyataan ini juga dinukil oleh Afifi Ahmad dalam Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda *Al-Shaykh* Mahmūd Syaltūt, dan Muhtasib dalam *Manhaj Al-Imām Maḥmūd Shaltūt fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Lih. Kumī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 17-18; Muhyiyuddin Afifi Ahmad, "Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda *Al-Shaykh* Mahmūd Syaltūt," *Al-Ulūm Al-Fiqhiyyah Tathawwur* (Oman, 2015), h. 32; Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Abd Al-Majīd Abd Al-Salām Al-Muḥtasib, "*Manhaj Al-Imām Maḥmūd Shaltūt fī Tafsīr Al-Qur'ān*" (Amman, Jordan: Fakultas Adab, Universitas Amman, n.d.), h. 433; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324; Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 64.

Perempuan). Tema ini dikompilasi dalam kitab *Min Hadyi Al-Qur'an* pada halaman 290-319. Karya ini mencakup 3 bab dan sebuah kata pengantar. Tiga bab tersebut meliputi *Al-Qur'ān wa 'Alāqah Al-Rajul bi Al-Mar'ah*, *'Aqd Al-Zawāj fī Naẓr Al-Qur'ān*, dan *Wasā'il Al-Muḥāfaẓah 'Ala Al-Ḥayāh Al-Zawjiyyah*.

Setelah mengeksplorasi kandungan Al-Qur'an, Shaltūt menyatakan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab suci yang sangat memperhatikan kebaikan perempuan. Hal ini merupakan kesimpulan dari sejumlah tema tentang perempuan yang dihadirkan oleh Al-Qur'an. Tema-tema tersebut paling tidak dapat ditemukan pada 10 surah atau lebih, diantaranya: Surah Al-Baqarah, Al-Nisa, Al-Maidah, Al-Nur, Al-Ahzab, Al-Mujadalah, Al-Mumtahanah, Al-Tahrim, dan Al-Talaq.[393]

Shaltūt memberikan beberapa kesimpulan dari pembahasan terhadap ayat-ayat yang ia kompilasi berdasarkan tema di atas, diantaranya (1) pasangan laki-laki dan perempuan adalah sebuah tim yang bersama-sama melanggengkan keberadaan manusia dan menjadikan hubungan antar keduanya sebagai nikmat yang mengantarkan manusia pada takwa dan *murāqabah* (mawas diri) sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Nisā' [4]: 1[394] dan (2) Allah memberikan hak kepada perempuan dalam berbaiat untuk mendengar dan taat serta menegakkan hukum-hukum Allah Swt sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 12.[395] Demikian contoh diantara contoh lainnya yang masih banyak tentang bagaimana Shaltūt mengaplikasikan prinsip tafsir *mawḍū'ī li al-Qur'an*. Shaltūt memulai penafsiran ini dengan mengeksplorasi surah-surah yang didalamnya ada pembicaraan tentang perempuan. Beliau kemudian menyimpulkan sesungguhanya apa tema atau gagasan inti dari tiap ayat dari surah-surah tersebut. Inilah model tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* Shaltūt yang memiliki kesamaan dengan gagasan 'Abduh dan para tokoh lainnya sampai pada Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) pencetus istilah tafsir *mawḍū'ī*.

[393] Pada bagian ini, Shaltūt hanya menyebutkan 9 nama surah saja. Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 291-292.

[394] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 292.

[395] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 292-293.

Uraian ini memberikan kesimpulan, bahwa dua gagasan tafsir *mawḍū'ī* Shaltūt menyatukan perbedaan gagasan tafsir *mawḍū'ī* antara 'Abduh dan Darrāz. Tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang digagas Darrāz memiliki genre sastrawi (*lawn adabī*) dan alam kesadaran (*realm of consciousness*) berbasis spiritual, sedangkan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* yang digagas 'Abduh memiliki genre sosial (*lawn ijtimā'ī*) dan alam kesadaran (*realm of consciousness*) berbasis sosial. Namun, kedua gagasan tersebut sama-sama diharapkan mampu melahirkan tafsir yang memiliki model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Uraian ini menunjukkan bahwa Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) orang yang pertama kali menempatkan dua model penafsiran ini ke dalam satu gagasan tafsir *mawḍū'ī* walaupun. Ini juga menguatkan tesis Farmāwī yang menyatakan bahwa Shaltūt adalah peletak prinsip pokok tafsir *mawḍū'ī* (أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ الْمَلَامِحَ الرَّئِيْسِيَّةَ لِمَنْهَجِ هَذَا التَّفْسِيْرِ).[396]

2. Tafsir *Mawḍū'ī* Berorientasi Akademis

Tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis pertama kali ditawarkan oleh Amīn al-Khūlī melalui gagasan tafsir sastrawi yang berpijak pada pandangan bahwa Al-Qur'an adalah kitab sastra arab terbesar (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*). Sebagai kitab sastra arab, maka Al-Qur'an menerima pengkajian secara objektif sebagaima kitab berbahasa Arab lainnya. Namun demikian, Khūlī meletakkan sifat *akbar* (terbesar) mengisyaratkan bahwa beliau tidak melepaskan Al-Qur'an dari dimensi sakralitasnya. Di satu sisi beliau ingin pengkajian objektif-kritis terhadap Al-Qur'an sebagaimana karya sastra arab lainnya, di sisi lain beliau tidak ingin meninggalkan sakralitas Al-Qur'an sebagai mukjizat dan wahyu dari Allah Swt.

Ḥanafī lebih memposisikan Al-Qur'an secara objektif dibandingkan Khūlī. Menurut Ḥanafī, tafsir Al-Qur'an itu mengkaji kandungan Al-Qur'an bukan asal-usul Al-Qur'an. Al-Qur'an wahyu atau bukan, sakral atau profan, mukjizat atau bukan itu masalah genesis/ asal-usul tidak dikaji dalam tafsir Al-Qur'an. Pembebasan tafsir Al-Qur'an dari masalah genesis

[396] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr…*, h. 74.

akan memunculkan kajian Al-Qur'an yang kritis-objektif sehingga menghadirkan produk tafsir yang akademis, lebih jauh dari bias atau subjektifitas pengkaji.

Selanjutnya, bagian ini akan menguraikan struktur gagasan tafsir *mawḍū'ī* dalam *great text* Amīn al-Khūlī dan Ḥassan Ḥanafī. Khūlī belum menyebut tafsir *mawḍū'ī* dengan istilah tafsir *mawḍū'ī* sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa tokoh yang pertama kali mencetuskan dan kemudian mengembangkannya adalah Kūmī pada akhir tahun 1960 an. [397]

Amīn al-Khūlī (1895-1966 M) dalam bukunya *Manāhij Tajdīd fī Al-Naḥw wa Al-Balāghah wa Al-Tafsīr wa Al-Adab* menguraikan pandangannya tentang metode penafsiran Al-Qur'an pada bab *Al-Tafsīr*. Uraian ini dimulai dengan gambaran perkembangan tafsir kontemporer dan kritik terhadapnya dalam judul *Al-Tafsīr Al-Yaūm*. Beliau kemudian menawarkan metode sastra dalam penafsiran dalam judul *Al-Manhaj Al-Adabī fī Al-Tafsīr*.[398]

Khūlī menggambarkan perkembangan ilmu-ilmu Islam dalam tiga klasifikasi. Pertama, ilmu yang telah matang dan hangus yaitu ilmu *naḥw* dan *uṣūl*. Kedua, ilmu yang telah matang tapi belum hangus yaitu ilmu fikih dan hadis. Ketiga, ilmu yang belum matang dan belum hangus yaitu ilmu *bayān* dan tafsir. Ilmu *bayan* dan ilmu tafsir inilah dua matakuliah yang pertama kali diajarkan oleh Āmī Al-Khūlī pada Fakultas Adab Universitas Fu'ād Al-Awwal yang sekarang menjadi Universitas Kairo.[399]

Khūlī adalah sarjana kritis yang menawarkan *tajdīd* melalui pengembangan keilmuan. Dalam mengkaji ilmu *bayan* dan tafsir, Khūlī mengkritik pemahaman ulama klasik dengan berpandangan *awwal al-tajdīd qatl al-qadīm fahman* yang dapat diartikan bahwa hal pertama kali yang dilakukan dalam *tajdīd* adalah menegasikan pemahaman klasik. Berpijak pada pandangan ini, Khūlī fokus pada dua hal dalam pengkajian tafsir, *Al-Qur'an kitab al-'arabiyyah al-akbar* yang berarti "Al-Qur'an itu

[397] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 1996), h. 63.

[398] Āmīn Al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī Al-Naḥw wa Al-Balāghah wa Al-Tafsīr wa Al-Adab* (Kairo: Dar Al-Ma'rifah, 1961), h. 302.

[399] Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī …*, h. 302.

kitab sastra arab terbesar" dan *Athar tartīb Al-Qur'ān fī tafsīrih* yang berarti "dampak urutan Al-Qur'an dalam penafsirannya". [400]

Pada sub-bab *Al-Qur'an kitab al-'arabiyyah al-akbar*, Khūlī mengkritik pandangan Abduh yang menyatakan bahwa tujuan utama (*al-maqṣid al-ḥaqīqī*) menafsirkan Al-Qur'an adalah menggali petunjuk Al-Qur'an (*al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*). Bagi khūlī, mengkaji Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*) seharusnya menjadi tujuan utama yang harus dipenuhi sebelum mewujudkan tujuan *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*, dan juga tujuan-tujuan tafsir lainnya. Tujuan *kitab al-'arabiyyah al-akbar* berdampak pada sastra yang paling agung, dimana Al-Qur'an menjadi kitab yang mengabadikan dan menjaga bahasa arab. Inilah karakter Al-Qur'an yang diketahui oleh setiap orang baik arab atau bukan arab, muslim atau bukan muslim. Konsep *Al-Qur'ān kitab Al-Arabiyyah Al-Akbar* meniscayakan kajian Al-Qur'an dari perspektif adab bahasa arab sebagaimana literatur-literatur sastra lainnya.[401]

Seorang mufasir setelah mengkaji Al-Qur'an dengan pendekatan adab (*dirāsah adabiyyah*) dapat membawa Al-Qur'an pada tujuan selanjutnya sesuai dengan corak penafsirannya apakah hukum fikih, akidah, akhlak, atau sosial-masyarakat, atau selainnya. Seperti inilah tafsir kontemporer menurut Amīn al-Khūlī, yaitu mengkaji Al-Qur'an berdasarkan studi sastra (*dirāsah adabiyyah*) dengan metode yang benar, memenuhi berbagai sudut pandang, terstruktur dalam pengklasifikasian.[402]

Pandangan Khūlī bahwa Al-Qur'an adalah kitab sastra yang mengarahkan pada objektifitas dan pengkajian kritis terhadap teks Al-Qur'an. Sebagai kitab sastra berbahasa arab, artinya Al-Qur'an harus diposisikan sebagaimana literatur lain yang menggunakan bahasa yang sama, dipahami dengan metode yang sama dan dengan pendekatan yang sama. Berangkat dari konsep *al-Qur'ān kitab al-'arabiyyah al-akbar*, pandangan *mawḍū'ī* Khūlī kami masukkan dalam kategori tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis. Selain itu, uraian di atas juga memperlihatkan bahwa pandangan tafsir Khūlī bergenre sastra (adabī), memiliki alam

[400]Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī ...*, Khuli, h. 302.
[401]Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī ...*, Khuli, h. 302-303.
[402]*Al-dirāsah al-adabiyyah al-ṣaḥīḥah al-manhaj al-kāmilah al-manāḥī al-muttasiqah al-tawzī'*. Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī ...*,, h. 304.

kesadaran — dalam hal ini *tajdīd*, sebagaimana tokoh lainnya —, dan memiliki model pemaparan gagasan yang kritis terlihat dari berbagai kritik yang beliau lontarkan terhadap pernyataan-pernyataan ‘Abduh.

Tokoh tafsir *mawḍū‘ī* berorientasi akademis selanjutnya adalah Ḥassan Ḥanafī (1935-2021 M). Orientasi akademis Ḥanafi terlihat pada komitmen beliau untuk fokus pada pengkajian kandungan Al-Qur’an. Ḥanafi menegaskan bahwa tafsir *mawḍū‘ī* itu tidak membicarakan asal-usul Al-Qur’an. Bagi Ḥanafi, tafsir *mawḍū‘ī* tetap mampu menghadirkan inspirasi untuk mengubah status quo dalam masyarakat sosial tanpa membedakan Al-Qur’an itu dari Allah Swt atau bukan, sakral atau profan, religius atau sekular, mukjizat atau bukan. Tafsir *mawḍū‘ī* itu membicarakan ketika Al-Qur’an sudah diterima bukan sebelumnya. Ḥanafi menjelaskan secara lengkap pada pernyataannya berikut,

> Revelation is put between brackets, neither affirmed, nor denied. The interpreter does not ask the question widely debated in 19th century Orientalism, regarding the Divine origin of the Qur'an, whether it is from God or from Mohammed by hear-say. Thematic interpretation begins with the given after being given, without questioning its origin before being given. It begins after receiving the Book, not before. It deals with the question of what, not the question of how. If the historical origin of the Qur’an can be proved by historical analysis, the Divine origin cannot be proven except negatively, by the limitation of historical analysis. That is why the whole issue is between brackets. It does not matter for the interpreter. A text is a text. Divine or Human, sacred or profane, religious or secular. Moreover, the question of the origin is the problem of genesis, while thematic interpretation asks the question of essence.[403]

Pernyataan di atas memperlihatkan bahwa Ḥanafi ingin mengembangkan tafsir *mawḍū‘ī* dan mengaplikasikannya tanpa terjebak pada perdebatan asal-usul Al-Qur’an. Pertanyaan asal-usul Al-Qur’an itu merupakan problem genesis. Problem ini sudah menjadi konsumsi perdebatan para orientalis abad ke-19. Tafsir *mawḍū‘ī* itu pembahasan terhadap kandungan Al-Qur’an. Artinya, pembahasan asal-usul Al-Qur’an

[403] Ḥanafi, “Method of Thematic Interpretation…, h. 495.

itu sebagai mukjizat tidak perlu dan tidak mempengaruhi inti dari metode tafsir *mawḍū'ī*.

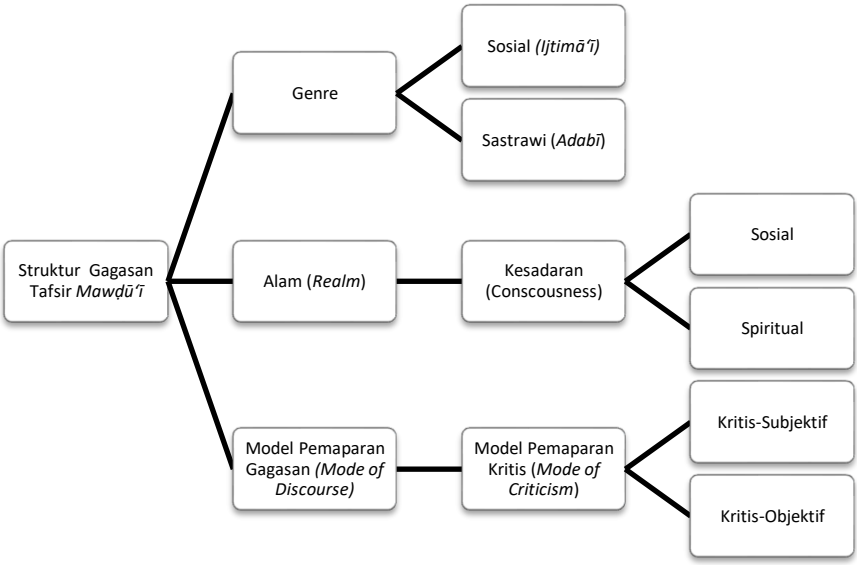
Konsep Ḥanafī ini mampu menghindarkan Al-Qur'an dari bias penafsiran yang dipengaruhi oleh subjektifitas penafsir. Penafsir *mawḍū'ī* dengan orientasi dakwah seringkali tergesa-gesa dalam menafsirkan Al-Qur'an sehingga memunculkan kesimpulan yang disebut sebagian cendekiawan sebagai "cocoklogi" karena semangat ingin menekankan kepada manusia bahwa Al-Qur'an itu sumber inspirasi. Sikap emosional dalam menafsirkan Al-Qur'an dikritik oleh Khūlī supaya lebih memperhatikan aspek kebahasaan secara lebih mendalam sehingga tidak terjebak pada bias emosional. Ḥanafi memberikan kritik lebih dalam supaya penafsir meletakkan pembahasan kemukjizatan Al-Qur'an karena bukan bagian dari pembahasan tafsir sehingga penafsir tidak terjebak pada sikap emosional yang mendorong ketergesa-gesaan, meninggalkan pengkajian bahasa arab secara lebih lebih mendalam, sehingga memunculkan bias penafsiran.

Konsep di atas penting sehingga dapat menempatkan tafsir pada posisi yang tepat, yaitu sebagai alat kritik terhadap kondisi sosial-politik. Bagi Ḥanafi, penafsir itu berada pada salah satu dari dua posisi, pertama adalah penafsir yang mempertahankan status quo dan kedua adalah penafsir yang ingin mengubah status quo. Ḥanafi berpandangan bahwa tafsir *mawḍū'ī* hadir berada pada posisi kedua, yaitu menjadi alat kritik bagi penafsiran-penafsiran yang ada sebelumnya.[404] Uraian gagasan tafsir *mawḍū'ī* Ḥassan Ḥanafi mengisyaratkan genre sosial, memiliki alam kesadaran, dan model pemaparan gagasan secara kritis.

[404] Ḥanafi menyatakan

> Socio-Political interpretation is the closest modern interpretation to thematic interpretation. It begins with present socio-political circumstances and uses the text as a critical tool in order to see the distance between the Real and the Ideal. Qur'anic interpretation is a social critique of Muslim societies.

Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 493.



Gambar 1. Struktur Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

B. Kriteria Tafsir *Mawḍū'ī* Berorientasi Dakwah dan Akademis

Klasifikasi metode tafsir *mawḍū'ī* ke dalam dua orientasi —dakwah dan akademis— mengharuskan adanya kriteria yang menjadi parameter untuk mengukur berbagai karya yang mengaplikasikan metode ini. Kriteria ini menjadi pedoman untuk menentukan sebuah karya tafsir *mawḍū'ī* tersebut berorientasi dakwah atau akademis tanpa merendahkan salah satu dari dua klasifikasi ini. Untuk mendapatkan kriteria yang tepat, maka kriteria ini dibangun berdasarkan hasil pembahasan yang diuraikan sebelumnya, bahwa pembeda antara tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah dan akademis adalah pada model pemaparan gagasan (*mode of discourse*). Tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah memiliki model pemaparan kritis-subjektif, sedangkan tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah memiliki model pemaparan kritis-objektif.

Model pemaparan kritis-subjektif pada tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah mengisyaratkan aplikasi tafsir *mawḍū'ī* yang berpijak pada pandangan "apa seharusnya" (*das sollen*). Pandangan ini terlihat pada pra-anggap yang dimiliki oleh seorang mufasir bahwa "Al-Qur'an itu kitab hidayah", sehingga seluruh penafsiran harus diarahkan pada penafsiran

yang mampu mengubah masyarakat menjadi lebih baik. Hal ini sebagaimana pernyataan Abduh, "*Model ini adalah tafsir yang ... membawa mufasir pada pemahaman yang diinginkan oleh wahyu ... sehingga mampu menarik jiwa, mendorongnya pada amal, dan petunjuk yang tersimpan dalam kalam-Nya …. Tujuan yang sesungguhnya di balik semua syarat dan teknik ini adalah al-ihtidā' bi al-Qur'ān.*"[405]

Tafsir *mawḍū'ī* yang transformatif dalam arti mampu mengubah masyarakat pada kondisi ideal merupakan sesuatu hal yang abstrak, kalau tidak dikatakan utopis. Contoh-contoh yang dihadirkan para tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah juga belum cukup membuktikan karakter transformatif dalam penafsiran mereka. Kaltsum bahkan menyatakan bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* ini bersifat normatif dan tidak dapat diaplikasikan.[406] Harapan terhadap sesuatu yang masih abstrak ini semakin menegaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah berpijak pada pandangan "apa seharusnya" (*das sollen*). Artinya, seorang mufasir belum memulai tafsirnya, namun dia sudah beranggapan bahwa tafsir ini pasti mampu mentransformasi masyarakat.

Pandangan "apa seharusnya" (*das sollen*) juga terlihat pada pra-anggap yang dimiliki oleh seorang mufasir bahwa "Al-Qur'an itu kitab yang integral". Ada keyakinan bahwa seluruh tema dalam Al-Qur'an itu tersusun secara rapi, berurutan, dan memiliki kesatuan tema yang utuh. Di sisi lain, para tokoh tafsir *mawḍū'ī* belum mampu membuktikan pernyataan mereka ini dengan menghadirkan tema-tema seluruh Al-Qur'an secara rapi, berurutan, dan utuh. Bahkan, tema-tema yang sudah diusahakan oleh para tokoh metode tafsir *mawḍū'ī* tampak berbeda antar satu dengan yang lain walaupun satu pembahasan terhadap ayat atau surah tertentu. Artinya, harapan ini juga bersifat abstrak, sehingga dapat dipahami bahwa mufasir *mawḍū'ī* jenis ini sudah beranggapan bahwa tafsir ini pasti akan menghadirkan tema Al-Qur'an yang utuh dan menyatu sebelum mereka memulai tafsirnya.

Model pemaparan kritis-objektif pada tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis mengisyaratkan aplikasi tafsir *mawḍū'ī* yang berpijak pada pandangan "apa adanya" (*das sein*). Tafsir *mawḍū'ī* jenis ini ditawarkan oleh Khūlī dan Ḥanafi. Keduanya mencoba mendudukan Al-Qur'an secara

[405] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26.

[406] Lilik Ummi Kaltsum, "Metode Tafsir Mauḍū'ī Baqir Al-Sadr" (UIN Syarif Hidayatulloh Jakarta, 2009), h.244 dan 249.

"apa adanya" namun dengan konsep yang berbeda. Khūlī menawarkan konsep bahwa Al-Qur'an adalah kitab berbahasa arab paling besar (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*) sedangkan Ḥanafi menawarkan konsep mengenyampingkan kemukjizatan dalam ranah tafsir Al-Qur'an.

Khūlī berpandangan bahwa Al-Qur'an tertulis dengan Bahasa Arab merupakan sesuatu yang tidak dapat ditolak oleh siapa saja, baik muslim maupun non-muslim, orientalis atau ulama muslim, dan lainnya.[407] Al-Qur'an yang berbahasa Arab meniscayakan kajian kesastraaan yang beliau sebut dengan istilah *dirāsah adabiyyah*. *Dirāsah adabiyyah* ini yang menentukan sebuah ayat atau kelompok ayat itu berbicara ke arah mana atau membawa maksud apa. Konsep penafsiran dengan perspektif bahasa arab sebagaimana ditawarkan Khūlī menunjukkan objektifikasi dalam mengkaji Al-Qur'an dengan mendudukan Al-Qur'an secara apa adanya (*das sein*).

Ḥanafi berbeda pandangan dengan Khūlī terkait cara mendudukan Al-Qur'an secara objektif. Sisi kewahyuan Al-Qur'an yang menegaskannya sebagai mukjizat, menurut Ḥanafi, menjadi masalah utama sehingga seseorang tidak menafsirkan secara apa adanya (*das sein*). Mufasir tersebut terjebak pada kewahyuan atau kemukjizatan Al-Qur'an sehingga berpandangan bahwa Al-Qur'an itu seharusnya demikian dan demikian sebelum mulai menafsirkan Al-Qur'an. Inilah sumber bias dalam penafsiran Al-Qur'an. Oleh karenanya, Ḥanafi berpendapat bahwa sisi kewahyuan atau kemukjizatan harus dikesampingkan terlebih dahulu dalam kajian tafsir Al-Qur'an sehingga dapat menghadirkan kajian tafsir yang objektif dan apa adanya.

C. Budaya dan Contoh-contoh Tafsir *Mawḍū'ī*

Selanjutnya adalah pemaparan tentang kultur/ budaya komunitas wacana tafsir *mawḍū'ī*. Kultur atau budaya yang dimaksud adalah budaya tinggi atau elit (*high or elite culture*). Namun, sebagaimana disampaikan LaCapra, budaya umum atau popular (*general or popular culture*) menjadikan *locus* penulisan buku terlalu lebar. Penelitian sejarah

[407] Oleh karenanya, Khūlī mengkritik 'Abduh yang menyatakan bahwa maksud tertinggi (*al-maqṣīd al-a'la*) tafsir Al-Qur'an adalah menggali hidayahnya.

intelektual fokus pada budaya komunitas wacana (*the communities of discourse*) yang ditentukan[408] sehingga menjadikan penelitian lebih sempit dan mendalam. Oleh karenanya, budaya yang dikaji pada pembahasan buku ini adalah budaya penafsiran dalam ruang lingkup komunitas para tokoh tafsir *mawḍū'ī*. Pengkajian ini dimulai dari Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) selaku pencetus istilah *manhaj tafsīr mawḍū'ī*. Pembahasan dilanjutkan dengan mengeksplorasi budaya penafsiran dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* dari para tokoh lainnya.

1. Budaya Penafsiran yang Praktis-Fungsional dan Akademis

Budaya penafsiran yang ditawarkan Kūmī terlihat dari pernyataan yang beliau tuliskan dalam buku *Al-Tafsīr Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* bahwa tafsir *mawḍū'ī* adalah metode yang kuat, jelas, dan mudah, bahkan dikatakan metode yang paling mudah. Beliau menyatakan

Pertama,

أَنَّهُ فِي عَصْرِنَا يُثَارُ كَثِيْرٌ مِنَ الْغُبَارِ فِي جَوِّ الْأَدْيَانِ فَتَنْتَشِرُ الْمَبَادِئُ الشُّيُوْعِيَّةُ وَتَخْلُقُ فِي سَمَاءِ الْإِنْسَانِيَّةِ سُحُبَ الضَّلَالِ وَالشُّبْهِ، وَلَيْسَ يَقْوَى عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا سِلَاحٌ قَوِيٌّ وَاضِحٌ سَهْلٌ يُمْكِنُ رَجُلُ الدِّيْنِ مِنَ الذَّوْدِ عَنْ حَيَاضِهِ وَالدِّفَاعِ عَنْ دَعَائِمِهِ وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا بِذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ التَّفْسِيْرِ حَيْثُ كَانَ جَامِعًا لِشَتَاتِ الْمَوْضُوْعَاتِ مُحِيْطًا بِأَطْرَافِهَا.

Di zaman kita ini, banyak debu yang mengotori suasana beragama, prinsip-prinsip komunisme menyebar dan menciptakan kesesatan dan syubhat di tengah-tengah masyarakat. Tidak ada yang mampu menghadapi hal tersebut kecuali senjata pemikiran yang kuat, jelas, dan mudah, yang memungkinkan orang beragama untuk melindungi wilayahnya dan mempertahankan fondasinya. Tidaklah hal ini bisa dilakukan kecuali dengan tafsir semacam itu (tafsir *mawḍū'ī*) yang mengumpulkan beragam tema dan mencakup semua aspeknya.[409]

Kedua,

[408] Dominick Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory XIX*, no. 3 (1980): h. 263, 264, & 266.

[409] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.

FINAL

وَالْعَصْرُ الَّذِي نَعِيْشُ فِيْهِ يَحْتَاجُ إِلَى ذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ التَّفْسِيْرِ حَيْثُ كَانَ فِي سُلُوْكِهِ إِدْرَاكُ الْمَقْصُوْدِ مِنْ أَقْرَبِ الطُّرُقِ وَالْوُصُوْلُ إِلَى الْحَقِيْقَةِ بِأَسْهَلِ الْوَسَائِلِ.

Zaman yang kita hidup didalamnya ini membutuhkan jenis tafsir seperti itu, di mana langkah-langkahnya dapat memahamkan pada maksud dengan cara yang paling dekat dan kebenaran dengan cara yang paling mudah.[410]

Kūmī memberi predikat pada tafsir *mawḍū'ī* sebagai senjata pemikiran yang kuat, jelas, dan mudah (*silāḥ qawiyy wāḍiḥ sahl*) yang langkah-langkahnya dapat memahamkan pada maksud dengan cara yang paling dekat (*aqrab al-ṭuruq*) dan kebenaran dengan cara yang paling mudah (*ashal al-wasā'il*). Inilah budaya yang terbangun dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī*, yaitu bagaimana bisa menghadirkan tafsir yang praktis dan fungsional, yaitu tafsir yang fokus pada manfaat untuk menampilkan hidayah Al-Qur'an dengan cara yang mudah, jelas, namun tetap kuat. Selanjutnya, budaya penafsiran di atas kita sinkronkan dengan gagasan tafsir *mawḍū'ī* dari tokoh lainnya.

Gagasan budaya penafsiran seperti yang digambarkan Kūmī juga terlihat dari gagasan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M). Pernyataan 'Abduh yang mendukung tesis ini adalah seperti berikut,

Pertama,

كَانَ الَّذِي نَعْنِي بِهِ مِنَ التَّفْسِيرِ هُوَ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ ، أَيْ مِنْ فَهْمِ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ، وَهِدَايَةٌ مِنَ اللهِ لِلْعَالِمِينَ، جَامِعَةٌ بَيْنَ بَيَانِ مَا يَصْلُحُ بِهِ أَمْرُ النَّاسِ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمَا يَكُونُونَ بِهِ سُعَدَاءَ فِي الْآخِرَةِ وَيَتْبَعُهُ بِلَا رَيْبٍ: بَيَانُ وُجُوهِ الْبَلَاغَةِ بِقَدْرِ مَا يَحْتَمِلُهُ الْمَعْنَى وَتَحْقِيقُ الْإِعْرَابِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَلِيقُ بِفَصَاحَةِ الْقُرْآنِ وَبَلَاغَتِهِ أَيْ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى ذَلِكَ.

Yang kami maksudkan dengan tafsir adalah seperti yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu pemahaman terhadap kitab (Al-Qur'an) sebagai agama dan petunjuk dari Allah untuk seluruh alam, yang mencakup penjelasan tentang apa yang memperbaiki urusan manusia di dunia ini, dan apa yang membuat mereka bahagia di akhirat. Dan ini tanpa diragukan lagi: menjelaskan aspek-aspek keindahan bahasa (*balāghah*) sejauh yang diperlukan oleh makna, dan

[410] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.

mengaplikasikan tata bahasa (*i'rāb*) dengan cara yang sesuai dengan kefasihan dan keindahan bahasa Al-Qur'an, yaitu ketika dibutuhkan.[411]

Kedua,

يَكْفِي الْعَامِّيَّ مِنْ فَهْمِ قَوْلِهِ تَعَالَى: (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ) إِلَخْ: مَا يُعْطِيهِ الظَّاهِرُ مِنَ الْآيَاتِ، وَأَنَّ الَّذِينَ جُمِعَتْ أَوْصَافُهُمْ فِي الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ لَهُمُ الْفَوْزُ وَالْفَلَاحُ عِنْدَ اللهِ تَعَالَى، وَيَكْفِي فِي مَعْرِفَةِ الْأَوْصَافِ أَنْ يَعْرِفَ مَعْنَى الْخُشُوعِ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ اللَّغْوِ وَمَا لَا خَيْرَ فِيهِ، وَالْإِقْبَالِ عَلَى مَا فِيهِ فَائِدَةٌ لَهُ، دُنْيَوِيَّةٌ أَوْ أُخْرَوِيَّةٌ، وَبَذْلِ الْمَالِ فِي الزَّكَاةِ وَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ، وَصِدْقِ الْوَعْدِ، وَالْعِفَّةِ عَنْ إِتْيَانِ الْفَاحِشَةِ، وَأَنَّ مَنْ فَارَقَ هَذِهِ الْأَوْصَافَ إِلَى أَضْدَادِهَا فَهُوَ الْمُتَعَدِّي حُدُودَ اللهِ، الْمُتَعَرِّضُ لِغَضَبِهِ، وَفَهْمُ هَذِهِ الْمَعَانِي مِمَّا يَسْهُلُ عَلَى الْمُؤْمِنِ مِنْ أَيِّ طَبَقَةٍ كَانَ، وَمِنْ أَهْلِ أَيِّ لُغَةٍ كَانَ.

Cukup bagi orang awam memahami firman Allah SWT, "*Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya*" dan seterusnya, sesuai dengan makna lahir (*zhāhir*) dari ayat-ayat tersebut, bahwa mereka yang memiliki sifat-sifat yang disebutkan dalam ayat-ayat mulia itu akan mendapatkan kemenangan dan keberuntungan di sisi Allah SWT. Mengetahui sifat-sifat tersebut cukup dengan memahami makna khusyuk, menjauh dari hal-hal yang sia-sia dan tidak bermanfaat, serta berfokus pada hal-hal yang bermanfaat baginya, baik duniawi maupun ukhrawi, serta mengeluarkan harta untuk zakat, menepati janji, jujur dalam berjanji, dan menjaga diri dari perbuatan keji. Siapa yang meninggalkan sifat-sifat ini menuju sifat-sifat yang berlawanan, maka ia adalah orang yang melanggar batas-batas Allah dan menghadapi kemurkaan-Nya. Pemahaman terhadap makna-makna ini mudah bagi orang beriman dari lapisan manapun dan bagi penutur dengan bahasa apapun.[412]

Ketiga,

[411] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 22.
[412] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 23.

لِلتَّفْسِيرِ مَرَاتِبُ أَدْنَاهَا: أَنْ يُبَيِّنَ بِالْإِجْمَالِ مَا يُشْرِبُ الْقَلْبَ عَظَمَةَ اللهِ وَتَنْزِيهَهُ، وَيَصْرِفُ النَّفْسَ عَنِ الشَّرِّ وَيَجْذِبُهَا إِلَى الْخَيْرِ، وَهَذِهِ هِيَ الَّتِي قُلْنَا إِنَّهَا مُتَيَسِّرَةٌ لِكُلِّ أَحَدٍ (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ).

Tafsir memiliki tingkatan, yang paling rendah adalah menjelaskan secara umum apa yang mengisi hati dengan keagungan Allah dan mensucikan-Nya, serta mengalihkan jiwa dari kejahatan dan menariknya kepada kebaikan. Inilah yang kami katakan bahwa dia (tafsir) itu mudah bagi setiap orang, "*Dan sungguh telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk pelajaran, maka adakah orang yang mengambil pelajaran?* (QS. Al-Qamar [54]: 17)"[413]

Pernyataan-pernyataan di atas menunjukkan model tafsir yang praktis dan fungsional. Karakter praktis dalam menafsirkan Al-Qur'an tersirat pada pernyataan-pernyataan berikut: (1) menjelaskan aspek-aspek keindahan bahasa (*balāghah*) "sejauh yang diperlukan oleh makna"; (2) mengaplikasikan tata bahasa (*i'rāb*) dengan cara yang sesuai dengan kefasihan dan keindahan bahasa Al-Qur'an, yaitu "ketika dibutuhkan"; (3) "cukup bagi orang awam" memahami firman Allah SWT, "*Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang yang khusyuk dalam shalatnya*" dan seterusnya, sesuai dengan makna lahir (*zhāhir*) dari ayat-ayat tersebut; (4) "Pemahaman terhadap makna-makna ini mudah" bagi orang beriman dari lapisan manapun dan bagi penutur dengan bahasa apapun; dan (5) Inilah yang kami katakan bahwa dia (tafsir) itu "mudah bagi setiap orang". Karakter fungsional tafsir Al-Qur'an tersirat pada pernyataan berikut: (1) pemahaman terhadap kitab (Al-Qur'an) sebagai agama dan petunjuk dari Allah untuk seluruh alam, yang mencakup penjelasan tentang apa yang memperbaiki urusan manusia di dunia ini, dan apa yang membuat mereka bahagia di akhirat; dan (2) menjelaskan secara umum apa yang mengisi hati dengan keagungan Allah dan mensucikan-Nya, serta mengalihkan jiwa dari kejahatan dan menariknya kepada kebaikan.[414] Uraian ini menunjukkan bahwa gagasan tafsir *mawḍū'ī* 'Abduh memiliki budaya praktis dan fungsional.

[413] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24.
[414] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 22-24.

Budaya praktis ini juga tampak pada model tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang tidak menyandarkan penafsiran pada uraian yang panjang. Penafsiran ini cukup mengeksplorasi tema-tema Al-Qur'an pada sebuah surah dengan asumsi bahwa surah tersebut tersusun secara sitematis dan menyatu. Model penafsiran dalam tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang digagas oleh Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M), Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) sudah cukup menunjukkan budaya praktis dalam menafsirkan Al-Qur'an. Tafsir Al-Qur'an tidak perlu diuraikan secara panjang lebar. Tafsir Al-Qur'an dapat dilakukan secara global (*ijmālī*) dengan tetap bertumpu pada tema-tema yang membangun sebuah surah.

Budaya fungsional juga terlihat pada pernyataan Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) yang menjadi penopang atau prinsip dasar tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*. Shaltūt menyatakan bahwa metode ini bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an dengan menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[415] Pernyataan tersebut sangat jelas menunjukkan fungsi tafsir yang diinginkan dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī*.

Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M) turut menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī* sebagai pembuktian konsep *wiḥdah mawḍū'iyyah*. Konsep ini menyatakan bahwa tema ayat-ayat dalam Al-Qur'an berdasarkan urutan mushaf (*tartīb musḥafī*) itu saling memiliki korelasi walaupun terjadi pengulangan tema pada beberapa tempat dalam Al-Qur'an. Konsep ini bisa dibuktikan dengan pengkajian Al-Qur'an secara *mawḍū'ī*, yaitu dengan mengumpulkan ayat-ayat yang setema kemudian dianalisis pemahamananya sehingga ditemukan perbedaan makna berdasarkan waktu turun, tempat turun, atau *makki* dan *madani*. Upaya ini dilakukan untuk menjawab tudingan orientalis bahwa pengulangan tema

[415] Pernyataan Shaltūt dapat dilihat dalam kitabnya *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324.

dalam Al-Qur'an menunjukkan Al-Qur'an itu tidak sistematis. Uraian ini berdasarkan pernyataan-pernyataan Ḥijāzī sebagai berikut:

Pertama,

الْحَقِيْقَةُ أَنَّ هُنَاكَ سِرًّا وَمُنَاسَبَةً بَيْنَ الْآيَاتِ فِي السُّوْرَةِ. لَكِنْ لَيْسَ إِدْرَاكُ هَذَا بِالْأَمْرِ السَّهْلِ الْمَيْسُوْرِ خَاصَةً إِذَا عَرَفْنَا أَنَّ الْآيَاتِ أُنْزِلَتْ فِي أَوْقَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَأَمَاكِنَ مُتَبَايِنَةٍ وَلِظُرُوْفٍ مُخْتَلِفَةٍ ثُمَّ جُمِعَتْ هَذَا الْجَمْعُ الْمَوْجُوْدُ فِي الْمُصْحَفِ.

Sejatinya, sungguh ada rahasia dan *munāsabah* (korelasi) antara ayat-ayat dalam sebuah surah. Tetapi, pemahaman terhadap masalah ini tidaklah mudah, terutama apabila kita tahu bahwa ayat-ayat tersebut diturunkan pada waktu, tempat, dan keadaan yang berbeda, kemudian ayat tersebut (dengan berbagai macam perbedaan itu) disatukan dalam sebuah mushaf.[416]

Kedua,

وَأَمَّا الْوِحْدَةُ الْمَوْضُوْعِيَّةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ فَالْمُرَادُ مِنْهَا الْبَحْثُ عَنِ الْقَضَايَا الْخَاصَّةِ الَّتِي عَرَضَ لَهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ فِي سُوْرَةِ الْمُخْتَلِفَةِ لِيُظْهِرَ مَا فِيْهَا مِنْ مَعَانٍ خَاصَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْمَوْضُوْعِ الْعَامِ الَّذِي نَبْحَثُهُ لِنُحَقِّقَ الْهَدْفَ وَهُوَ الْوِحْدَةَ الْمَوْضُوْعِيَّةَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ.

Kesatuan tema dalam Al-Qur'an adalah kajian tentang satu tema tertentu yang dipaparkan Al-Qur'an pada surah yang berbeda-beda, dengan tujuan agar terlihat makna-makna khusus tema tersebut dalam setiap surah tempatnya berada, dalam kaitannya dengan makna umum tema dimaksud. Adapun target yang ingin diwujudkan adalah terlihatnya integrasi yang sempurna antara ayat-ayat yang terpisah-pisah namun berbicara tentang satu tema tersebut.[417]

Ketiga,

---

[416] Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1 ed. (Kairo: Dār Al-Kutub Al-Hadīthīyyah, 1970), h. 12-13.

[417] Terjemahan ini diambil sesuai dengan buku *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an*. Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah …*, h. 33-34; Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2010), h. 34.

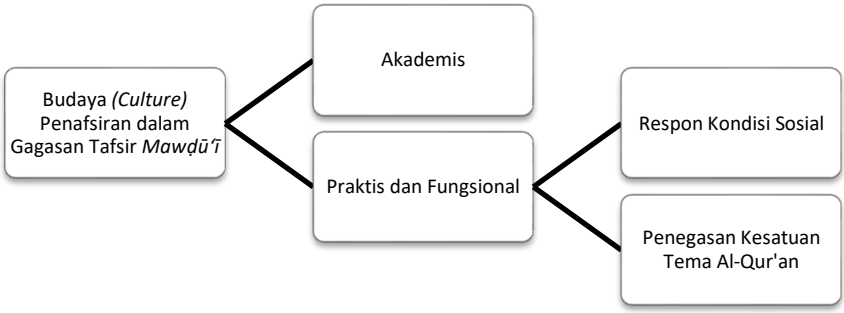
> Adapun yang memotivasi kami untuk menempuh metode tematik dalam pembahasan buku ini adalah guna membantah berbagai tuduhan para orientalis seputar fenomena pengulangan dalam kisah-kisah Al-Qur'an maupun beberapa aspek dalam syariat dan aqidah. Mereka menuduh bahwa terjadinya pengulangan tersebut merupakan kelemahan dan cacat dalam metode pemaparan Al-Qu'ran.[418]

Pernyataan di atas menampakkan argumentasi Ḥijāzī sehingga menawarkan tafsir *mawḍū'ī*. Argumentasi tersebut mirip dengan argumentasi Darrāz yang menggagas tafsir *mawḍū'ī* karena kemukjizatan bahasa yang dimiliki Al-Qur'an terlihat dari keindahan nada dan strukturnya. Sebaliknya, Argumentasi Ḥijāzī di atas berbeda dengan 'Abduh yang menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī* sebagai metode penafsiran yang mampu menampakkan petunjuk Al-Qur'an untuk mengarahkan manusia pada kebahagiaan dunia dan akhirat. Walaupun memiliki argumentasi awal yang berbeda, semua tokoh tersebut menawarkan metode tafsir *mawḍū'ī* sebagai metode tafsir fungsional yang dalam perpektif Ḥijāzī adalah tafsir yang mampu membantah para orientalis yang menuduh bahwa fenomena pengulangan dalam kisah-kisah Al-Qur'an maupun beberapa aspek dalam syariat dan aqidah merupakan kelemahan dan cacat dalam Al-Qu'ran.

Sejatinya model penafsiran *mawḍū'ī* baik *li Al-Sūrah* maupun *li Al-Qur'ān* sudah menunjukkan karakter yang praktis dan fungsional. Tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* disebut praktis karena bersifat minimalis namun diproyeksikan memiliki efek yang besar, sedangkan fungsional mengisyaratkan penafsiran yang berfungsi untuk merespon realita sosial dan menjawab komentar negatif terhadap Al-Qur'an. Paradigma penafsiran yang praktis dan fungsional ini menegaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* memiliki budaya penafsiran yang mengutamakan kepraktisan dan kegunaan (kemanfaatan).[419]

---

[418] Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an…*, h. 471.
[419] Lihat Kamus Besar Bahasa Indonesia.



Gambar 2. Budaya Penafsiran dalam Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

Budaya praktis-fungsional dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* mendapatkan kritik secara implisit dari Amīn al-Khūlī. Penegasan Abduh bahwa tujuan utama penafsiran (*al-maqṣīd al-awwal*) adalah menggali petunjuk Al-Qur'an (*al-ihtidā' bi al-Qur'ān*) dinyatakan salah oleh Khūlī. Khūlī berpendapat bahwa tujuan penafsiran Al-Qur'an itu banyak, bisa terkait dengan hukum, akidah, akhlak, sosial, dan lain sebagainya. *Al-Ihtidā' bi Al-Qur'ān* adalah tujuan menafsirkan Al-Qur'an bercorak sosial, dan itu hanyalah salah satu tujuan diantara tujuan tafsir lainnya. Seorang mufasir hendaknya fokus pada kajian sastrawi terlebih dahulu terhadap Al-Qur'an, kemudian baru menetapkan tujuan penafsiran tersebut sesuai dengan apa yang disebutkan Al-Qur'an.[420] Itulah prinsip penafsiran yang disebut Khūlī dengan istilah *Al-Qur'ān kitāb al-'arabiyyah al-akbar*.

Budaya praktis-fungsional juga ada dalam tafsir *mawḍū'ī* Ḥassan Ḥanafi. Ḥanafī. Budaya fungsional secara eksplisit terlihat pada pernyataan Ḥanafī bahwa tafsir itu seharusnya menjadi alat kritik bagi kondisi sosial masyarakat muslim. Ḥanafī menyebutnya dengan status quo. Mufasir ada yang pro status quo dan kontra status quo. Bagi Ḥanafī, tafsir *mawḍū'ī* hadir untuk mengkritisi status quo dan mengubahnya pada kondisi ideal yang diinginkan.[421]

[420] Kalimat ini adalah pemahaman penulis yang disarikan dan diadaptasi dari apa yang disampaikan oleh Khūlī.

[421] Pernyataan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M)
Each interpretation expresses the sociopolitical commitment of the interpreter. Interpretation is an ideological weapon, used by different socio-political powers to

2. Contoh Tafsir *Mawdū'i* dalam *The Great Text*

Sub-bab ini menguraikan contoh penerapan tafsir *mawḍū'ī* dalam *The Great Text* para tokoh terkemuka. Pembahasan dimulai dengan pemaparan contoh kesatuan tema surah (tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*), seperti yang diuraikan oleh Darrāz dan Shaltut terkait Surah Al-Baqarah sehingga memperlihatkan subyektifitas antar kedua tokoh dalam pentemaan. Kemudian, tema kesatuan surah Al-Muzammil dan Al-Mudathir oleh Shaltūt yang menekankan tema dakwah dan kekuatan yang mendukungnya. Selanjutnya, penafsiran tematik (tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*), seperti *ism Allāh*, hidayah, takwil, ummah *wāḥidah*, perempuan, keluarga, manusia, anak yatim, dan Ramadhan, berdasarkan karya para tokoh seperti Abduh, Khūlī, Hanafi, Farmāwī, dan Kūmī. Analisis ini menunjukkan bagaimana para mufasir menerapkan metode tafsir *mawḍū'ī* dengan model atau fokus yang berbeda antara satu dengan yang lainnya.

a. Kesatuan Tema Surah Al-Baqarah

Surah Al-Baqarah memiliki 286 ayat.[422] Surah ini adalah surah terpanjang dalam Al-Qur'an. Sebagaimana disebutkan di atas, sebuah surah yang panjang memiliki struktur yang sistematis dan menyatu dalam membangun sebuah tema (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*), walaupun surah itu juga memiliki penjelasan (*al-bayān*) yang beragam, namun tetap berkorelasi pada satu tema, memiliki unsur yang selaras serta bagian yang saling menguatkan dengan bagian lainnya (*al-Wiḥdah fi al-Kathrah*).[423]

---

maintain or to change the status quo, to maintain by the conservatives, and to change by the revolutionaries.

Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 496.

[422] Setelah menekankan kemukjizatan bahasa, Darrāz membeberkan buktinya melalui uraian dua metode pemaparan ide dalam Al-Qur'an, yakni keindahan nada (*al-jamāl al-tawqī'ī*) dan keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*). Struktur Al-Qur'an selain indah, juga memiliki berbagai macam tema yang sistematis dan integral dalam membangun sebuah tema besar (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*/ *al-Wiḥdah fī al-kathrah*). Darrāz menguatkan tesis ini dengan menguraikan tafsir surah Al-Baqarah pada akhir buku *Al-Nabā' Al-Aẓīm* pada halaman 204-264.

[423] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 146-148.

Muḥammad Abdullāh Darrāz (1894-1958 M) membagi tafsir Surah Al-Baqarah dalam empat maksud (*al-maqāṣid*). Empat maksud tersebut adalah (1) Ajakan kepada seluruh manusia untuk memeluk islam (ayat 21-39); (2) Ajakan khusus pada ahli kitab untuk meninggalkan kesalahan mereka dan masuk dalam agama yang benar (ayat 40-162); (3) Uraian syariat agama ini secara detil (ayat 163-283); dan (4) Penghalang dan jawaban religius yang memotivasi untuk berkomitmen terhadap syariat dan menahan diri dari melanggarnya (ayat 284). Empat maksud di atas ditutup dengan tema "uraian deskriptif tentang orang yang menyambut ajakan secara komprehensif pada maksud-maksud di atas dan uraian penjelasan tentang balasan yang diharapkan oleh mereka saat ini dan dalam waktu dekat" (*fī al-ta'rīf bi alladzī istajābū lihādzā al-da'wah al-shāmilah li tilka al-maqāṣid wa bayan mā yurjā lahum fī 'ājilihim wa 'ājilihim*) (ayat 285-286). Tema-tema tersebut menguatkan tema besar surah Al-Baqarah "deskripsi dan keterangan yang jelas sisi hidayah al-Qur'an (*fī al-ta'rīf bi sha'n hādza al-Qur'ān wa bayān wuḍūḥ hidāyatih*)" yang disebutkan secara global pada ayat 1-20.[424]

Maksud pertama memiliki 2 unsur pokok (*al-anāṣir al-aṣliyyah*).[425] Unsur pokok pertama adalah ajakan kepada seluruh manusia untuk memeluk islam (*da'wah al-nās kāffah ilā i'tināq al-islām*) yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 21-25. Unsur pokok kedua adalah penekanan kembali pada unsur pokok pertama (*'awd 'alā bad'in*) yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 26-39.

Unsur pokok pertama memiliki 3 tuntutan (*maṭālib*) untuk seluruh manusia. Tuntutan pertama adalah supaya tidak menyembah kecuali kepada Allah dan tidak menyekutukan-Nya kepada sesuatu pun. Tuntutan kedua adalah supaya beriman pada al-kitab yang diturunkan

[424] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 204-205, 216, 217, 219, 232, 242, 261, dan 262.

[425] Dalam menafsirkan Al-Qur'an harus memenuhi syarat *wāfiyah*, yaitu menghadirkan struktur kata yang sempurna keselarasannya dan tidak menyimpang dari unsur-unsur pokok makna tersebut. Lih. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 141.

kepada hamba-Nya. Tuntutan ketiga adalah supaya takut pada azab yang pedih dan mencari pahala yang melimpah.[426]

Unsur pokok kedua memiliki 3 tahapan pembicaraan. Tahap pertama menegaskan sifat hidayah Al-Qur'an melalui kisah penciptaan nyamuk betina (*ba'ūḍah*). Tahap kedua mengulangi tiga tuntutan unsur pokok pertama dengan bentuk yang baru meliputi: perintah ibadah hanya kepada Allah dan larangan kufur, keimanan kepada Nabi yang pertama, ajakan menjauhi neraka dan mengharapkan surga. Tahap ketiga menyimpulkan uraian-uraian sebelumnya yang berisi ajakan kembali kepada petunjuk Islam.[427]

Maksud kedua "Ajakan khusus pada ahli kitab untuk meninggalkan kesalahan mereka dan masuk dalam agama yang benar (*fī da'wah ahl al-kitāb da'wah khāṣah ilā tark bāṭilihim wa al-dukhūl fī hādza al-dīn al-haq*)" memiliki 8 unsur pokok (*al-anāṣir al-aṣliyyah*). Unsur pokok pertama adalah "panggilan dengan nama yang dicintai ahli kitab" yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 40. Unsur pokok kedua adalah "janji yang harus dipenuhi" yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 41-46. Unsur pokok ketiga adalah "kadar nikmat yang diujikan kepada ahli kitab" disarikan dari QS. Al-Baqarah: 47. Unsur pokok keempat adalah "kadar kekhawatiran yang seharusnya mereka miliki" disarikan dari QS. Al-Baqarah: 48. Unsur pokok kelima adalah "Yahudi terdahulu" disarikan dari QS. Al-Baqarah: 49-74. Unsur pokok keenam adalah "Sikap Yahudi Terhadap Kenabian Muḥammad" yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 75-121. Unsur pokok ketujuh adalah "Dua Pijakan Orang Muslim Melalui Kisah Ibrahim As" disarikan dari QS. Al-Baqarah: 122-134. Unsur pokok kedelapan adalah "Orang-orang Muslim era Kenabian" disarikan dari QS. Al-Baqarah: 135-162.

Unsur pokok pertama "panggilan dengan nama yang dicintai ahli kitab (*al-nidā' bi aḥabbi asmā'ihim*)" hanya disarikan dari 1 ayat yang unik bagi Darrāz, yaitu QS. Al-Baqarah: 40. Ayat ini memiliki jumlah kata yang terbatas namun memiliki tujuan (*aghrāḍ*) semua yang dibicarakan pada maksud kedua ini (*al-wafā' bi haqq al-ma'nā*). Ayat

FINAL

[426] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 216.
[427] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 217-219.

ini menyeru ahli kitab —dengan nama terbaik mereka— supaya mereka mengingat nikmat yang telah diterima dan memenuhi janji mereka.[428]

Darrāz tidak menguraikan secara luas unsur pokok kedua adalah "janji yang harus dipenuhi (*Al-Ahd alladhi ṭalaba minhum al-wafā' bihi*)", unsur pokok ketiga "kadar nikmat yang diujikan kepada ahli kitab (*miqdār al-ni'mah allatī imtanna bihā 'alaihim*)" dan unsur pokok keempat "kadar kekhawatiran yang seharusnya mereka miliki (*miqdār al-makhāfah allati khawfuhim minhā*)". Secara ringkas, Darrāz hanya memberikan tambahan penjelasan bahwa janji yang harus dipenuhi Bani Israil itu disebutkan pada QS. Al-Baqarah: 41-46. Kemudian, ayat ke-47 berisi kadar nikmat yang diujikan kepada ahli kitab dan ayat ke-48 berisi kadar kekhawatiran yang seharusnya mereka miliki.[429]

Unsur pokok kelima "Yahudi terdahulu (*dhikr sālifah al-yahūd*)" yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 49-74 membicarakan 6 peristiwa sejarah.[430] Peristiwa pertama adalah Allah Swt menyelamatkan mereka dari kejaran Fir'aun. Peristiwa kedua adalah Allah Swt menyelamatkan mereka dari laut dan menenggelamkan musuh mereka. Peristiwa ketiga Allah Swt menjanjikan Al-Kitab kepada Bani Israil. Peristiwa keempat adalah terwujudnya janji Allah Swt untuk menurunkan Al-Kitāb. Peristiwa kelima adalah sebelum taubatnya Bani Israil dari kemurtadan dan kesyirikan. Peristiwa keenam adalah sebelum taubatnya Bani Israil dari keingkaran terhadap Nabi mereka. Setelah enam peristiwa tersebut, ayat ke-74 menjembatani kisah bani Israil zaman dahulu dengan Bani Israil era Nabi Muḥammad Saw dengan menyebut karakter keras hati yang mereka miliki.[431]

Unsur pokok keenam "Sikap Yahudi Terhadap Kenabian Muḥammad Saw (*dhikr al-Yahūd al-mu'āṣirīn li al-bi'thah*)" yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 75-121 berisi sebuah prolog, 15 poin penjelasan, dan diakhiri dengan epilog. Kelompok ayat ini dimulai

[428] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 220.
[429] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 220.
[430] Darrāz tidak menyebutkan ayat yang membicarakan fenomena sejarah tersebut.
[431] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 221-222.

dengan kalimat tanya dan huruf "*fa*"seakan mengingatkan sikap bani Israil sebelumnya yang menurun pada sikap Bani Israil era Nabi Muḥammad Saw. Golongan ulama mereka mengubah-ubah ayat, sedangkan golongan awam Yahudi hanya mengikuti ulama mereka dengan dugaan saja. Hal ini terjadi karena mereka mengunci hati mereka sendiri (ayat 88).

Prolog pada kelompok ayat unsur pokok keenam di atas dilanjutkan dengan 15 poin penjelasan. *Pertama*, ketulian pendengaran mereka karena klaim bahwa hati mereka tertutup. *Kedua*, keingkaran mereka terhadap *Al-Kitāb* yang baru karena diturunkan kepada golongan selain mereka. *Ketiga*, klaim mereka bahwa kewajiban mereka hanyalah cukup mengimani apa yang diturunkan kepada mereka. *Keempat*, anggapan mereka bahwa surga di akhirat itu hanyalah untuk mereka. *Kelima*, permusuhan mereka kepada Jibril karena menurunkan *Al-Kitāb* kepada golongan selain mereka. *Keenam*, pengulangan mereka dalam meninggalkan perjanjian. *Ketujuh*, kesibukan mereka pada kitab-kitab sihir dan justru meninggalkan *al-kitab*. *Kedelapan*, berkata pelan di depan Rasulullah Saw dengan perkataan yang menyiratkan ejekan. *Kesembilan*, kesombongan mereka sebagai golongan yang memiliki Nabi As paling banyak sehingga dengki jika *al-Kitāb* diturunkan kepada selain mereka. *Kesepuluh*, keinginan banyak dari mereka untuk menolak orang mukmin. *Kesebelas*, anggapan masing-masing Yahudi dan Nasrani bahwa surga hanya untuk mereka. *Keduabelas*, saling mencela antara orang Yahudi dan Nasrani. *Ketigabelas*, Yahudi, Nasrani, dan orang musyrik ingin supaya masjid kosong dari dzikir. *Keempatbelas*, kerjasama Yahudi, Nasrani, dan orang musyrik untuk acuh kepada Allah Swt dan menisbahkan kepada-Nya seorang anak. *Kelimabelas*, Yahudi, Nasrani, dan orang musyrik sepakat untuk tidak beriman kepada para Rasul sampai Allah yang berbicara langsung kepada mereka.[432]

Unsur keenam ini ditutup dengan sebuah kesimpulan pada ayat ke 121. Bani Israil yang membaca dan mengubah isi *al-kitāb* kemudian menginginkan supaya Nabi Muḥammad Saw mengikuti hawa nafsunya

[432] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 224-225.

akan berada dalam keadaan putus asa dengan keimanan mereka. Sebaliknya, Bani Israil yang membaca *al-kitāb* dengan sebenar-benar membacanya dan mengimaninya akan mendapatkan petunjuk dari Allah. Bani Israil yang membaca dan mengubah isi *al-kitāb* itu sama saja kufur terhadapnya, dan kekufuran itu menyebabkan mereka dalam kerugian.[433]

Unsur pokok ketujuh adalah "Dua Pijakan Orang Muslim Melalui Kisah Ibrahim As (*dhikr qadāmay al-muslimīn min ladun ibrāhīm*)" yang disarikan dari QS. Al-Baqarah: 122-134. Kelompok ayat ini melanjutkan penjelasan sebelumnya, setelah diuraikan sikap buruk Bani Israil pada zaman Nabi Muḥammad Saw dan sebelumnya, ayat ini menguatkan orang muslim dan ahli kitab yang benar-benar membaca *al-kitāb* supaya mengikuti petunjuk agama Ibrahim. Ini adalah dua pondasi yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an. Bagaikan petani yang menyiapkan tanah pertanian dengan membersihkan dan memupuknya sehingga siap ditanam dengan benih pohon yang bermanfaat, Al-Qur'an menghadirkan kekurangan Bani Israil supaya menjadi refleksi bagi ahli kitab untuk benar-benar membaca *al-kitāb* untuk kemudian diberikan penjelasan tentang ajaran-ajaran Ibrahim As yang lurus.[434]

Unsur pokok kedelapan adalah Orang-orang Muslim era Kenabian (*dhikr hāḍir al-muslimīn waqt al-bi'thah*) disarikan dari QS. Al-Baqarah: 135-162. Setelah menguraikan umat era Ibrahim yang lurus, kelompok ayat ini menguraikan umat Islam di era Nabi Muḥammad Saw. Urutan kisah ini juga menjadi penekanan bahwa yang mengikuti ajaran Ibrahim As yang sebenarnya adalah umat Muḥammad As bukan Bani Israil sebagaimana disebutkan pada ayat 135. Begitu pula kakbah yang dibangun Ibrahim As menjadi kiblat umat Muḥammad As semakin menguatkan loyalitas umat Muḥammad As terhadap ajaran Ibrahim As.[435]

---

[433] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 225-226.
[434] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 226-228.
[435] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 228 dan 230.

Maksud ketiga adalah "Uraian Syariat Agama ini Secara Detil (*fī 'Ardh Sharā'i hādzā al-Dīn Tafṣīlan*)". Pembahasan ini dibagi menjadi dua kelompok ayat, pengantar pada QS. Al-Baqarah: 163-177 dan pembahasan inti pada QS. Al-Baqarah: 178-283. Pengantar pembahasan ini dibagi menjadi 3 unsur pokok, yaitu ketetapan satu-satunya pencipta yang disembah (*taqrīr waḥdah al-khāliq al-ma'būd*), ketetapan satu pemberi perintah saja yang ditaati (*taqrīr waḥdah al-āmir al-muṭā'*), dan Keglobalan Syariat-syariat Agama (*ijmāl al-sharā'i' al-dīniyah*). Pembahasan inti juga dibagi menjadi 3 unsur pokok, yaitu tiga macam Kesabaran (*Al-ṣabr bi Anwā'ihī al-Thalāthah*), Memenuhi Janji dan Akad (*Al-Wafā' bi Al-'Uhūd wa Al-'Uqūd*), dan Menjaga Shalat (*al-muḥāfaẓah 'alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāh al-wusṭā*).[436]

Pengantar maksud ketiga (*al-maqṣad al-thālith*) dimulai dengan unsur pokok (*al-'unṣur al-aṣliyyah*) yang bertemakan "penetapan satu-satunya pencipta yang disembah (*taqrīr waḥdah al-khāliq al-ma'būd*)". Kelompok ayat sebelumnya menjelaskan bahwa kiblat umat Islam adalah kakbah yang dibangun oleh Ibrahim yang didalamnya ada *ṣafa wa marwa* dan *maqām* Ibrahim As. Bahkan, Sekitar Ka'bah di zaman sebelum kenabian Muḥammad Saw adalah tempat penyembahan yang penuh dengan berhala. Kelompok ayat ini menegaskan bahwa sesembahan itu hanyalah Allah semata bukan berhala, *maqām* Ibrahim As, *ṣafa wa marwa,* atau pun ka'bah. Allah yang Maha Rahman dan Rahim adalah satu-satunya sesembahan (ayat 163) yang menebarkan seluruh rahmat dan nikmat (ayat 164), dan yang memiliki setiap kekuatan serta adzab bagi orang yang zalim (ayat 165).[437]

Tema unsur pokok selanjutnya adalah "ketetapan satu pemberi perintah saja yang ditaati (*taqrīr waḥdah al-āmir al-muṭā'*)". Allah menghalalkan beragam nikmat (ayat 165) yang banyak. Hanya 4 makanan yang diharamkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an karena alasan *rijs khabīth* (kotor jijik), yaitu bangkai, darah, daging babi, dan hewan yang disembelih untuk selain Allah. Maka, siapa lagi yang layak

[436] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 232 dan 251.
[437] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 232-233.

ditaati selain Allah Swt yang telah memberikan nikmat, menghalalkan yang baik, dan mengharamkan yang kotor dan jijik? Sedangkan orang yang justru menyembunyikan ajaran ini mendapatkan kemurkaan dan ancaman dari Allah Swt (ayat 174). Inilah ide pokok yang ada dalam kelompok ayat ini.[438]

Kelompok ayat selanjutnya merupakan unsur pokok yang bertemakan "keglobalan syariat-syariat agama (*ijmāl al-sharā'i' al-dīniyah*)". Bagian ini menekankan bahwa kebaikan (*al-birr*) itu bukan masalah tempat dan arah dalam beribadah yang sering diperdebatkan dalam agama-agama. Namun, kebaikan (*al-birr*) itu adalah kumpulan dari kebiasaan atau praktek baik (*jāmi' li khiṣāl al-khair*) yang bersifat abstrak (keimanan) atau praktis berupa muamalah dengan makhluk, beribadah kepada Pencipta, dan berakhlak baik. Orang yang melakukan kebaikan ini dan tidak terjebak pada perdebatan yang tidak diperlukan merupakan orang-orang yang benar lagi bertakwa (ayat 177).[439]

Unsur pokok selanjutnya masuk kelompok ayat pembahasan inti dengan tema "tiga macam kesabaran (*Al-ṣabr bi Anwā'ihī al-thalāthah*)" yang masuk kelompok ayat pembahasan inti. Tiga jenis kesabaran ini ada dalam ayat 177 yaitu sabar dalam kemelaratan (*al-ṣabr fī al-ba'sā'*), penderitaan (*al-ṣabr fī al-ḍarrā'*), dan pada masa peperangan (*al-ṣabr ḥīna al-ba's*). *Al-ṣabr fī al-ba'sā'* bukan sekedar sabar karena kefakiran dan tidak memiliki harta, namun lebih pada sabar untuk berkorban dengan menginfakkan hartanya di jalan Allah. Sabar *fī al-ḍarrā'* juga bukan sekedar sabar terhadap sakit dan penderitaan, namun juga sabar dalam kehausan dan kelaparan karena taat kepada Allah Swt. Sabar *ḥīna al-ba's* juga bukan sabar karena luka dan serangan musuh, namun lebih pada sabar menahan diri sehingga tidak berlebih-lebihan dalam berperang.[440]

Pembahasan selanjutnya masuk pada unsur pokok yang bersifat praktis, yaitu "memenuhi janji dan akad (*al-wafā' bi al-'uhūd wa al-'uqūd*)". Akad dan janji yang dicontohkan pada kelompok ayat ini

[438] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 238.
[439] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 241.
[440] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 243-245.

adalah akad dan janji terkait masalah pernikahan untuk membangun keluarga dan hal-hal yang terikat dengannya. Darrāz menekankan bahwa membangun keluarga yang baik itu sesuatu hal yang penting, karena masyarakat yang baik itu adalah akumulasi dari keluarga-keluarga yang baik.[441]

Unsur pokok terakhir untuk kelompok ayat maksud yang ketiga (*al-maqṣad al-thālith*) adalah "menjaga shalat (*al-muḥāfaẓah 'alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāh al-wusṭā*)". Shalat harus dijaga dan tidak boleh ditinggalkan (ayat 238). Pembahasan masalah jihad pada ayat selanjutnya menunjukkan bahkan pada waktu perang pun seorang muslim tidak boleh meninggalkan shalat. Shalat ketika perang tetap harus dijaga walaupun ada rukhsah dalam tata cara mengerjakannya (ayat 239). Kemudian kelompok ini membahas 3 jenis jihad, yaitu (1) jihad diri pada ayat 243; (2) jihad perang pada ayat 244-253; (3) dan jihad harta pada ayat 254. Tema pembahasan tiga unsur pokok terakhir yang masuk dalam pembahasan inti telah disebutkan pada ayat 177 sebelumnya, yakni masalah sabar, memenuhi janji dan akad, serta yang terakhir adalah shalat yang dikaitkan dengan jihad.[442]

Maksud keempat (*al-maqṣad al-rābi'*) adalah "penghalang dan jawabannya secara religius yang memotivasi komitmen terhadap syariat dan menahan diri dari melanggarnya (*al-maqṣad al-rābi' min maqāṣid al-sūrah: dhikr al-wāzi' wa al-nāzi' Al-Dīnī alladhī yab'athu 'alā mulāzamah tilk al-sharā'i wa ya'ṣimu 'an mukhālafatihā*)" disarikan dari ayat 284. Pembahasan sebelumnya mulai ayat 122 (unsur pokok ke-7, maksud ke-2 sampai akhir maksud ke-3) berbicara tentang Iman dan Islam. Ayat 284 menyempurnakan pembahasan dengan tema ihsan. Hal ini secara eksplisir disebutkan, "*Jika kalian menampakkan apa yang ada dalam diri kaliah, atau menyembunyikannya, niscaya Allah Swt akan menghitung (amal perbuatan) kalian*".[443]

Pembahasan terakhir adalah penutup dengan tema "mengenal orang yang menyambut dakwah ini dan menjelaskan apa yang bisa

[441] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 247.
[442] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 250-259.
[443] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 261.

diharapkan dari mereka era dulu dan mendatang (*al-ta'rīf bi al-ladhi istajābū li hādhihi al-da'wah al-shāmilah li tilka al-maqāṣid wa bayān mā yurjā lahum fī ājilihim wa 'ājilihim*)" yang disarikan dari ayat 285-286. Bagian ini menyimpulkan tiga hal, yaitu: (1) keberhasilan dakwah Rasulullah Saw; (2) Allah memenuhi janji kepada setiap hamba sesuai dengan apa yang dikerjakannya; dan (3) kemenangan golongan yang mendapatkan petunjuk —sebagaimana disebutkan pada ayat 5— dengan terwujudnya cita-cita mereka.[444]

Surah Al-Baqarah sebagaimana diuraikan oleh Darrāz memiliki tema besar "deskripsi dan keterangan yang jelas sisi hidayah al-Qur'an (*fī al-ta'rīf bi sha'n hādza al-Qur'ān wa bayān wuḍūḥ hidāyatih*)" yang disebutkan secara global pada ayat 1-20. Dua pula ayat pertama ini kemudian dijelaskan lebih lanjut dalam 4 pembahasan yang diberi istilah *al-maqāṣid*, yaitu: (1) Ajakan kepada seluruh manusia untuk memeluk islam (ayat 21-39); (2) Ajakan khusus pada ahli kitab untuk meninggalkan kesalahan mereka dan masuk dalam agama yang benar (ayat 40-162); (3) Uraian syariat agama ini secara detil (ayat 163-283); dan (4) Penghalang dan jawaban religius yang memotivasi untuk berkomitmen terhadap syariat dan menahan diri dari melanggarnya (ayat 284). Pembahasan 4 *maqāṣid* ini diakhiri dengan penutup pada ayat 285-286 dengan tema "mengenal orang yang menyambut dakwah ini dan menjelaskan apa yang bisa diharapkan dari mereka era dulu dan mendatang (*al-ta'rīf bi al-ladhi istajābū li hādhihi al-da'wah al-shāmilah li tilka al-maqāṣid wa bayān mā yurjā lahum fī ājilihim wa 'ājilihim*)".

Berbeda dengan Darrāz yang membagi Surah Al-Baqarah dalam 6 bagian (1 prolog, 4 inti, dan 1 epilog), Māḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) membaginya menjadi 7 bagian yang dalam tiap bagian terkadang memiliki 1 tema atau lebih. Bagian pertama memiliki tema "klasifikasi manusia dalam Al-Qur'an". Bagian kedua memiliki tiga tema, yaitu "perumpamaan dalam Al-Qur'an", "hikmah penciptaan manusia", dan "kebutuhan manusia terhadap wahyu". Bagian ketiga memiliki tiga tema, yaitu "sikap ahli kitab Madinah terhadap dakwah Rasulullah

[444] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 263.

Saw", "penyimpangan pemimpin bani Israil", dan "pengingat terhadap nikmat Allah yang telah diberikan". Bagian keempat memiliki dua tema, yaitu "iman dan amal" dan "pengulangan mengingatkan atas nikmat Allah Swt". Bagian kelima memiliki empat tema, yaitu "penentangan dan kemunafikan", "kedustaan yang tertolak", "balasan sesuai dengan amal", dan "memprioritaskan dunia menyebabkan musibah". Bagian keenam memiliki tiga tema, yaitu "anggapan-anggapan yang salah", "Islam agama fitrah", dan "Sulaiman As tidak kufur dan dua malaikat tidak sesat". Bagian ketujuh memiliki 3 tema, yaitu "mukjizat adalah hak Allah Swt.", "jalan kehancuran", dan "arahan dan nasehat".[445]

Shaltut membagi Surah Al-Baqarah dalam 18 tema. Seluruh tema tersebut mengusung sebuah tema besar yang dikandung oleh Surah ini, yaitu penjelasan tentang golongan manusia yang dapat dan tidak dapat mengambil manfaat dari Al-Qur'an, mengarahkan manusia secara umumnya kepada unsur-unsur agama, menunjukkan beberapa bukti tauhid dalam jiwa dan alam semesta, serta mengingatkan posisi manusia dalam kehidupan ini.[446] Inilah tema pokok yang membawahi 18 tema lainnya.

Terlihat bahwa pentemaan yang dilakukan Darrāz dan Shaltūt memberikan hasil yang berbeda. Ahmad Al-Sayyid Al-Kūmī juga menyatakan tema besar Surah Al-Baqarah yang berbeda baik dengan Darrāz maupun Shaltūt. Beliau menyatakan bahwa tema Al-Baqarah adalah "menentukan jalan lurus bagi orang-orang yang ingin mengikuti jalan orang yang bertakwa". Hal ini menunjukkan bahwa pentemaan sebuah surah dipengaruhi subyektifitas penafsirnya. Inilah yang menyebabkan perbedaan pentemaan antara Darrāz, Shaltūt, dan Kūmī.

b. Kesatuan Tema Surah Al-Mudathir dan Al-Muzammil

Kedua adalah tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang secara eksplisit diuraikan pada bagian tulisan Shaltūt *Ilā Al-Qur'an Al-Karīm*. Shaltūt menafsirkan 26 surah pada tulisan tersebut. Sebagai sampel,

[445] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān*, 2nd ed. (Kairo: Dār li Kātib Al-Arabī, 1968), h. 12-27.

[446] Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān*…, h. 12.

pembahasan buku ini akan menguraikan 2 surah yang digabung penafsirannya oleh Shaltūt, yakni Surah Al-Muzammil dan Surah Al-Muddathir.

Shaltūt memulai tafsir Surah Al-Muzammil dan Surah Al-Muddathir dengan menyebutkan *munāsabah* atau korelasi surah-surah sebelumnya dengan kedua surah tersebut. Beliau menyatakan bahwa Surah Al-Mulk berfokus pada akidah tauhid, Surah Al-Qalam berfokus pada akidah risalah Nabi Muḥammad Saw, Surah Al-Haqqah dan Surah Al-Ma'arij berfokus pada akidah hari kebangkitan dan pembalasan, Surah Nuh berfokus pada argumentasi sejarah tentang kebenaran dakwah, dan Surah Jinn berfokus pada argumentasi bahwa Al-Qur'an memberikan pengaruh yang kuat pada diri jin. Surah-surah tersebut berfokus pada dakwah dan dampak kebaikannya.[447]

Kandungan surah-surah tersebut disempurnakan oleh Surah Al-Muzammil dan Surah Al-Muddathir yang mengandung tema bahwa kebenaran itu harus ditopang oleh kekuatan yang melindunginya. Kedua surah tersebut dimulai dengan panggilan. Pada Surah Al-Muzammil, Rasulullah Saw dipanggil dengan kalimat "*yā ayyuha al-muzammil*" yang artinya "wahai orang yang berselimut". Pada Surah Al-Muddathir, Rasulullah dipanggil dengan kalimat yang sama namun dengan redaksi yang berbeda "*ya ayyuha al-muddaththir*" yang artinya "wahai orang yang berselimut".

Panggilan "*yā ayyuha al-muzammil*" mengisyaratkan larangan bagi Rasulullah Saw untuk acuh dan diam terhadap problematika dakwah saat itu. Allah kemudian memberikan petunjuk supaya Rasulullah Saw menguatkan hatinya dengan melaksanakan shalat tahajud dan membaca Al-Qur'an. Tema ini terekam pada ayat 1-8 yang berbunyi,

{يَاأَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ (١) قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (٣) أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (٤) إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا (٥) إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا

[447] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi* ..., h. 161.

وَأَقْوَمُ قِيلًا (٦) إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا (٧) وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (٨)} [المزمل: ١ – ٨]

Wahai orang yang berselimut. Bangunlah malam hari (untuk salat), kecuali sebagian kecil, (yakni) setengahnya, kurang sedikit dari itu, atau lebih dari (seperdua) itu, kemudian bacalah Al-Qur'an itu dengan tartil. Sesungguhnya Kami akan menurunkan kepadamu perkataan yang berat. Sesungguhnya bangun malam itu lebih kuat dan lebih mantap (pengaruh) bacaannya (kepada jiwa). Sesungguhnya kamu memiliki kesibukan yang panjang pada siang hari. Sebutlah nama Tuhanmu dan beribadahlah sepenuh hati kepada-Nya. (QS. Al-Muzammil [73]: 1-8)

Kemudian datang Panggilan "*ya ayyuha al-muddaththir*" pada surah selanjutnya. Panggilan ini mengisyaratkan pesan seakan Allah Swt ingin menarik keraguan dan kegundahan dalam diri Rasulullah Saw. Kemudian Allah Swt mengingatkan Rasulullah Saw supaya segera berdakwah untuk menyampaikan petunjuk kepada kaumnya untuk menghilangkan seluruh kesyirikan, tagut, kefasikan, dan maksiat, dengan kata "*qum fa andhir*" yang berarti "bangun, kemudian beri peringatan!". Ayat ketiga "*wa rabbaka fa kabbir*" yang berarti "dan Tuhanmu, maka agungkanlah" mengajarkan supaya tidak ada sedikitpun rasa takut kepada selain Allah Swt sehingga akidah tauhid menjadi bersih dan akal menjadi merdeka dari dominasi halusinasi atau khayalan yang tidak benar. Ayat keempat dengan redaksi "*wa thiyābka fa ṭahhir*" yang berarti "dan bajumu, maka bersihkanlah" mengajarkan untuk membersihkan jiwa dari akhlak yang tercela. Ayat kelima dengan redaksi "*wa al-rujza fahjur*" yang berarti "dan perbuatan keji itu, maka tinggalkanlah" mengisyaratkan supaya Rasulullah Saw menghindarkan fisiknya dari segala perbuatan dosa dan maksiat. Lima ayat ini, menurut Shaltūt, mencakup petunjuk untuk menguatkan akal, jiwa, dan fisik sehingga dapat menjadi bekal untuk mendakwahkan kebenaran.[448]

[448] Selain pada kitab *Min Hadyi Al-Qur'an*, contoh ini juga dapat langsung ditemukan pada kitab *Ilā Al-Qur'an Al-Karīm*. Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 162; Maḥmūd Shaltūt, *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Dar Al Syuruq, 1983), 160–161.

FINAL

c. *Ismullāh* dalam Al-Qur'ān

Dalam penafsiran ayat pertama Al-Fatihah, Abduh membahas tema *al-ism* (nama), dengan mengaitkan ayat ini pada sejumlah ayat Al-Qur'an yang juga menyebut kata *al-ism*. Beberapa ayat yang dikompilasinya antara lain: QS. Al-A'la [87]: 1, QS. Al-Muzzammil [73]: 8, QS. Al-Insan [76]: 25, QS. Al-Hajj [22]: 40, QS. Al-An'am [6]: 118, QS. Al-An'am [6]: 119, QS. Al-Hajj [22]: 36, QS. Al-Waqi'ah [56]: 74, 96, dan QS. Ar-Rahman [55]: 78.

Ibn Sīdah mengatakan: *Ism* adalah kata yang digunakan untuk menunjukkan esensi atau sifat. Rāghib Al-Asfahānī mengatakan: *Ism* adalah sesuatu yang dengannya zat atau hakikat sesuatu dikenal. Para ulama kebanyakan mengatakan bahwa *ism* berasal dari kata *al-sumuw* (السُّمُوُّ), asalnya adalah samawa (سَمَوَ), bentuk *taṣghīr* (kecil) dari *ism* adalah *sumayya* (سُمَيَّ) dan jamaknya adalah *asmā'* (أَسْمَاءٌ). Makna *ism* yang benar adalah kata yang diucapkan oleh lisan dan ditulis oleh pena, seperti ucapan: matahari, Zaid, atau Mekkah. Adapun *musamma* (مُسَمًّى) contohnya adalah benda langit tertentu, orang tertentu, atau tempat tertentu, yang mungkin berada jauh darimu ketika *ism* disebutkan.[449] Uraian tersebut memperlihatkan perbedaan antara *ism* dan *musammā*.[450]

Abduh melanjutkan pembahasan *ism* secara naratif dengan menghadirkan beberapa ayat dengan tema *ism*. Kata "سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى" dalam Surah Al-A'lā ayat 1 bermakna "Sucikan Tuhanmu dengan menyebut (ذَاكِرًا) nama-Nya yang tinggi". Kata "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ" dalam Surah Al-Waqi'ah: 74 dan 96, serta Surah Al-Ḥaqqah: 52 bermakna "Sucikan Tuhanmu dengan mengucapkan (نَاطِقًا) nama-Nya yang Maha Agung".[451]

---

[449] Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)* (Kairo: Al-Hai'ah Al-Maṣriyyah Al-Amah lil Kitab, 1990), Jilid 1, h. 34.

[450] Klasifikasi *ism* dan *musammā* memiliki kesamaan dengan konsep *'ibārah* dan *musammā* yang diperkenalkan Ibn Taimiyah dalam *Muqaddimah fī Uṣūl Al-Tafsīr*.

[451] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, Jilid 1, h. 34.

Abduh kemudian menghadirkan beberapa ayat untuk membandingkan makna ayat yang langsung menyebut "Allah" dan ayat yang didahului "*ism*" sebelum nama Allah. Ayat-ayat yang langsung menyebut nama "Allah" seperti: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْرًا كَثِيرًا" dalam Surah Al-Ahzab: 41, "فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" dalam Surah Al-Baqarah: 198, "فَاذْكُرُوا اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ" dalam Surah Al-Baqarah: 200, " الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى " dalam Surah Ali Imran: 191, "وَعَلَى جُنُوبِهِمْ جُنُوبِكُمْ" dalam Surah Al-Nisa: 103. Adapun ayat-ayat yang mendahului kata "Allah" dengan kata "*ism*" seperti "وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا" dalam Surah Al-Muzammil: 89, "وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا" dalam Surah Al-Insan: 25, "وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا" dalam Surah Al-Hajj: 40, "فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ" dalam Surah Al-An'am: 118, "وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ" dalam Surah Al-An'am: 119, "فَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ" dalam Surah Al-Hajj: 36.

Sebagian orang berargumentasi dengan ayat-ayat di atas bahwa kata Allah dan "*ism* Allah" itu sama. Artinya *ism* — penanda dalam semiotika atau *'ibārah* meminjam bahasa Ibn Taimiyah — itu sama dengan *musammā* (zat yang dimaksud). 'Abduh tidak sependapat dengan pernyataan tersebut. Menurut beliau, kata *dzikr Allāh* berarti "mengingat Allah" lawan dari "lupa dari Allah". "Mengingat" itu ada dalam hati bukan pada lisan. Maka, *dzikr* kepada Allah di dalam hati adalah mengingat kebesaran-Nya, keagungan-Nya, keindahan-Nya, dan nikmat-Nya. Adapun *dzikr ism Allah* berarti menyebut atau mengucap nama-nama Allah dengan lisannya. Lisan menyebut nama Allah sebagaimana ia menyebut nama dari segala sesuatu, bukan wujud dari benda yang dinamainya. *Dzikr* ini dapat dilakukan dengan menyebut nama-nama-Nya yang indah (*asmā al-ḥusna*), memuji, bersyukur, dan menyanjung-Nya. 'Abduh juga mendasarkan pernyataan ini pada hadis riwayat Imam Ahmad yang menyatakan

bahwa ayat yang berbunyi "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ" itu berarti supaya mengucapkan "سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ" ketika rukuk.[452]

d. Hidayah dalam Al-Qur'an

Sebagaimana disebutkan di atas, 'Abduh menyebutkan 3 tema penting dalam *Mukadimah Tafsīr Al-Manār*. Tema-tema tersebut adalah hidayah, takwil, dan *ummah wāḥidah*. 'Abduh berpandangan bahwa pembahasan tiga tema ini penting karena akan mengungkap beberapa wawasan penafsiran. 'Abduh menyatakan bahwa kompilasi ayat untuk mengkaji suatu tema itu penting seperti pada tema hidayah, para mufasir seharusnya menggunakan makna era pewahyuan karena sering kali makna kata-kata dalam Al-Qur'an itu berubah pada kisaran awal abad ke-3 seperti pada kata takwil, dan pengetahuan terhadap *aḥwāl* (karakter) manusia itu penting sehingga dapat diperoleh pemahaman yang mendalam terhadap sebuah tema dalam Al-Qur'an sebagaimana pada tema *ummah wāḥidah*. Tiga pernyataan inilah yang menjadi alasan bagi 'Abduh untuk menawarkan penafsiran tiga tema di atas.

Pada penafsiran kata hidayah dalam QS. Al-Fatihah [1]: 6, 'Abduh[453] terlebih dahulu menyampaikan definisi hidayah secara bahasa dan klasifikasi hidayah. Hidayah secara bahasa adalah petunjuk yang halus/ samar yang mengantarkan pada hal yang dibutuhkan.[454] Allah memberikan 4 hidayah kepada manusia sehingga mereka dapat memperoleh kebahagiaanya. Empat bentuk hidayah tersebut adalah insting ('Abduh membahasakannya dengan kata *al-wujdān al-ṭabī'ī* dan *al-ilhām al fiṭrī*), indra (*al-hawwās*) dan intuisi (*al-masyā'ir*), petunjuk akal, dan terakhir petunjuk agama.[455]

---

[452] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, Jilid 1, h. 35.

[453] Riḍā menegaskan bahwa ini adalah penafsiran 'Abduh dengan pernyataan "ذَكَرَ الْأُسْتَاذُ الْإِمَامُ". 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm …*, Jilid 1, h. 52.

[454] 'Abduh berkata,

الدَّلَالَةُ بِلُطْفٍ عَلَى مَا يُوَصِّلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ

'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm …*, Jilid 1, h. 52.

[455] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm …*, Jilid 1, h. 52.

Petunjuk insting dicontohkan pada seorang bayi yang menangis karena lapar. Tatkala mendapatkan susuannya, maka bayi itu akan diam dan tenang. Petunjuk indra dan intuisi dicontohkan pada penglihatan yang mampu menyerap berbagai informasi di sekitarnya. Kemampuan indra dan intuisi akan bertambah sempurna secara bertahap sebagaimana bayi yang awalnya tidak mampu melihat kemudian kemampuan tersebut bertambah baik, seiring bertambahnya umur. Kemampuan ini dimiliki oleh manusia dan hewan. Petunjuk akal adalah kemampuan yang khusus dimiliki manusia sehingga manusia bisa memilih mana yang baik dan membahagiakan bagi diri dan manusia secara keseluruhan. Akal juga menyempurnakan indra dan intuisi yang sering sekali salah memahami realita seperti besi lurus yang terlihat bengkok karena terbiaskan, benda besar yang terlihat kecil karena jarak yang jauh, rasa manis yang terasa pada air putih setelah mengecap sesuatu yang pahit, dan lain sebagainya. Petunjuk agama adalah sebuah ajaran yang menyempurnakan petunjuk akal yang terlemahkan oleh syahwat sehingga akal tidak salah memilih apa yang benar-benar mengarahkan manusia pada kebahagiaan dunia dan akhirat.[456]

Setelah menguraikan definisi hidayah dan klasifikasinya, ‘Abduh menguraikan dua makna hidayah dalam Al-Qur’an. Makna hidayah pertama adalah petunjuk yang mengarahkan pada sebuah jalan (*ṭarīq*), kebaikan dan keburukan. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Balad [90]: 10 “وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ” (Kami juga telah menunjukkan kepadanya dua jalan (kebajikan dan keburukan). Makna hidayah kedua adalah petunjuk yang disertai pertolongan dan taufik Allah kepada manusia sehingga dapat berada pada jalan kebaikan dan keselamatan. Petunjuk jenis ini sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-An’am [6]: 90 “أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ” (Mereka itulah yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Maka, ikutilah petunjuk mereka).[457]

Hidayah kedua adalah hidayah yang diminta dalam doa QS. Al-Fatihah [1]: 6 “اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ” (Tunjukkanlah kepada kami jalan yang

[456] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 1, h. 52-53.
[457] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 1, h. 53.

lurus). Makna doa tersebut adalah berikanlah kepada kami petunjuk yang disertai pertolongan ghaib dari sisi-Mu yang menjaga kami dari kesesatan dan kesalahan. Petunjuk semacam ini penting karena ketidakmampuan manusia untuk menggali petunjuk melalui indra dan akal, serta salah dalam memahami agama. Menurut ‘Abduh, doa tersebut memiliki signifikansi paling besar bagi manusia dibandingkan doa-doa yang lainnya.[458]

e. *Ta’wīl* dalam Al-Qur’an

Pada bagian mukaddimah, ‘Abduh menyatakan bahwa sebuah kata dalam Al-Qur’an terkadang memiliki beberapa makna pada masa pewahyuan. Namun, seiring berjalannya waktu, pemaknaan terhadap sebuah kata terkadang mengalami perubahan. Hal ini sebagaimana kasus pada pemaknaan kata *ta’wīl* dalam Al-Qur’an. Untuk menyelesaikan masalah ini, ‘Abduh berpendapat bahwa pendekatan linguistik saja tidak cukup. Seorang mufasir juga perlu menelusuri sejarah pergeseran pemaknaan sebuah kata dalam Al-Qur’an, sehingga ditemukan bagaimana pemaknaan kata tersebut pada masa pewahyuan dan bagaimana pemaknaanya setelah era pewahyuan.[459]

Pada mukaddimah tersebut, ‘Abduh menyatakan bahwa kata *ta’wīl* dalam QS. [7]: 53[460] perlu diteliti secara historis karena

---

[458] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm …*, Jilid 1, h. 54.

[459] ‘Abduh berpandangan bahwa banyak mufasir memaknai kata-kata dalam Al-Qur’an berdasarkan wawasan mereka setelah tiga abad pertama dalam sejarah Islam. Maksud ‘Abduh kemungkinan adalah era kodifikasi dimana pembukuan, penerjemahan, perkembangan ilmu, dan *transfer of knowledge* dari Yunani dan Persia terjadi. Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)* (Kairo: Al-Hai’ah Al-Maṣriyyah Al-Amah lil Kitab, 1990), Jilid 1, h. 19-20; Muḥammad Ḥusayn Al Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), Jilid 1, h. 103; Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, 10 ed. (Macmillan Publishers LTD, 1970), h. 297 & 263.

[460] Ayat tersebut berbunyi,

{ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ} [الأعراف: ٥٣]

mengalami perubahan makna dibanding maknanya pada masa pewahyuan. Namun, sebagaimana yang diterangkan Riḍā bahwa akhir penafsiran ‘Abduh di Masjid Al-Azhar adalah QS. Al-Nisa’ [4]: 126.[461] Artinya, QS. Al-A’raf [7]: 53 dalam *Tafsīr Al-Manār* adalah penafsiran Rida. Oleh karena itu, peneliti menelusuri penafsiran kata *ta’wīl* sebelum QS. Al-Nisa’ [4]: 126 dan memperolehnya pada tafsir QS. Ali Imran [3]: 7.

Pada awal penafsiran kata *ta’wīl* dalam QS. Ali Imran [3]: 7, Riḍā menyatakan bahwa beliau mereferensikan penafsiran kata *ta’wīl* dan *mutashābih* dari Muḥammad ‘Abduh dan Ibn Taimiyah. Kemudian beliau menguraikan penafsiran tersebut. Pada kasus ini, Riḍā tidak menyatakan secara eksplisit bahwa Muḥammad ‘Abduh menafsirkan kata *ta’wīl* demikian dan demikian, sehingga mudah untuk mengidentifikasi mana dari tulisan tersebut yang merupakan materi yang disampaikan ‘Abduh pada pembelajaran tafsirnya di Masjid Al-Azhar.[462] Hal ini berbeda dengan tafsir kata *hidayah* dan *ummah* di atas,

---

Tidakkah mereka hanya menanti-nanti bukti kebenaran (Al-Qur'an) itu. Pada hari bukti kebenaran itu tiba, orang-orang yang sebelum itu mengabaikannya berkata, "Sungguh, rasul-rasul Tuhan kami telah datang membawa kebenaran. Maka adakah pemberi syafaat bagi kami yang akan memberikan pertolongan kepada kami atau agar kami dikembalikan (ke dunia) sehingga kami akan beramal tidak seperti perbuatan yang pernah kami lakukan dahulu?" Mereka sebenarnya telah merugikan dirinya sendiri dan apa yang mereka ada-adakan dahulu telah hilang lenyap dari mereka. (QS. Al-A‘raf [7]: 53)

[461] Rida menyatakan

هَذِهِ الْآيَاتُ كَانَتْ آخِرَ مَا فَسَّرَهُ شَيْخُنَا الْأُسْتَاذُ الْإِمَامُ الشَّيْخُ مُحَمَّد عَبْده فِي الْجَامِعِ الْأَزْهَرِ، فَرَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَجَزَاهُ عَنْ نَفْسِهِ وَعَنَّا خَيْرَ الْجَزَاءِ، وَسَنَسْتَمِرُّ فِي التَّفْسِيرِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي اقْتَبَسْنَاهَا مِنْهُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى.

Ayat-ayat ini (QS. Al-Nisa’ [4]: 126) adalah akhir yang ditafsirkan Imam Muḥammad ‘Abduh di Masjid Al-Azhar, semoga Allah Swt meridlai dan memberi balasan kepada beliau dan kami, kemudian kami akan meneruskan tafsir ini berdasarkan metode yang telah kami catat dari beliau, inshā’a Allāh.

Lih. ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)*, Jilid 5, h. 359.

[462] Riḍā memang mereferensikan penafsiran kata *ta’wīl* kepada ‘Abduh. Namun, beliau kemudian juga mereferensikannya pada pandangan Ibn Taimiyah. Pada kasus ini, pembedaan mana perkataan ‘Abduh, Ibn Taimiyah, dan Rashīd Riḍā menjadi tidak mudah. Riḍā menyatakan

yang mana Rida menyatakannya secara eksplisit sebagai kata-kata Muḥammad ‘Abduh.[463] Namun demikian, ada satu hal penting yang perlu diungkap dari penafsiran kata *ta’wīl* ini, yakni pembahasan historis terkait perubahan pemaknaannya. Oleh karena itu, peneliti sedikit menguraikan penafsiran Riḍā terhadap kata *ta’wīl* tersebut sebagai bentuk implementasi apa yang disampaikan ‘Abduh pada mukaddimah.

Kata *ta’wīl* disebutkan dalam 7 surat, yaitu QS. Ali Imran [3]: 7, QS. Al-Nisā’ [4]: 59, QS. Al-A‘raf [7]: 53, QS. Yunus [10]: 39, QS. Yusuf [12]: 6, 36, 37, 44, 45, 100, dan 101, QS. Al-Isra’ [17]: 35, dan QS. Al-Kahfi [18]: 78.[464] Total penyebutan kata *ta’wīl* ada pada 13 ayat dalam Al-Qur’an. Terkadang kata *ta’wīl* memiliki makna yang sama antara satu ayat dan ayat lainnya, namun sering sekali juga berbeda.

اعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ فِي كُتُبِ التَّفْسِيرِ الْمُتَدَاوَلَةِ مَا يَرْوِي الْغَلِيلَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَمَا ذَكَرْنَاهُ آنِفًا صَفْوَةُ مَا قَالُوهُ، وَخَيْرُهُ كَلَامُ الْأُسْتَاذِ الْإِمَامِ، وَقَدْ رَأَيْنَا أَنْ نَرْجِعَ بَعْدَ كِتَابَتِهِ إِلَى كَلَامٍ فِي الْمُتَشَابِهِ وَالتَّأْوِيلِ لِشَيْخِ الْإِسْلَامِ أَحْمَدَ بْنِ تَيْمِيَّةَ.

Ketahuilah bahwa dalam kitab-kitab tafsir yang beredar tidak ada pembahasan (secara spesifik) terkait masalah ini. Apa yang kami sebutkan sebelumnya adalah intisari dari apa yang mereka katakan, dan yang paling baik adalah pendapat *Al-Ustādh Al-Imām*. Kami berpandangan setelah menuliskan pendapat beliau tentang *al-mutashābih* dan *al-ta’wīl* untuk merujuk pada *Syaikh Al-Islām* Ahmad Ibn Taimiyah.

Lih. Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)* (Kairo: Al-Hai’ah Al-Maṣriyyah Al-Amah lil Kitab, 1990), Jilid 3, h. 142.

[463] Pada awal penafsiran kata *hidāyah* QS. Al-Fatihah [1]: 6, Riḍā menegaskan bahwa ini adalah penafsiran ‘Abduh dengan pernyataan “ذَكَرَ الْأُسْتَاذُ الْإِمَامُ”. Kemudian pada penafsiran kata *ummah* QS. Al-Baqarah [2]: 213, Riḍā memaparkan bahwa dia menyarankan ‘Abduh untuk menafsirkan tema tersebut. Riḍā kemudian memasukkan teks penafsiran ‘Abduh terhadap tema *ummah* pada Jilid 2 dari halaman 220-236 dengan total 16 halaman. Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)* (Kairo: Al-Hai’ah Al-Maṣriyyah Al-Amah lil Kitab, 1990), Jilid 1, h. 18-21 dan Jilid 2, h. 220-236.

[464] Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār) (Kairo: Al-Hai’ah Al-Maṣriyyah Al-Amah lil Kitab, 1990), Jilid 3, h. 143-144.

Makna *ta'wīl* pada kalimat "فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ" dalam QS. Ali Imran [3]: 7 bermakna "mengembalikan" (*al-irjā'*),[465] sehingga *ta'wīl* dalam ayat tersebut dipahami bahwa orang yang cenderung kepada *mutasyābihāt* adalah orang yang mengembalikan pemaknaannya kepada hawa nafsu dan ketaklidan, bukan malah mengembalikannya pada dalil *muḥkam* (jelas)[466] yang menjadi pondasi akidah. *Ibtighā' ta'wīlih* adalah menerapkan pemaknaan ayat berdasarkan nafsu dan taklid seperti dengan cara mengubah pemahaman *al-iḥyā' ba'da al-mawt* (hidup sesudah mati), *al-ḥisāb* (hari perhitungan), *al-jannah* (surga), dan *al-nār* (neraka) dari makna-maknanya dan memalingkannya pada makna-makna

---

[465] Penafsiran ini mirip dengan Suyuthi. Beliau menyatakan

التَّأْوِيلُ أَصْلُهُ مِنَ الْأَوَّلِ وَهُوَ الرُّجُوعُ، فَكَأَنَّهُ صَرَفَ الْآيَةَ إِلَى مَا تَحْتَمِلُهُ مِنَ الْمَعَانِي.

"Ta'wīl" asalnya dari kata "al-awwal" yaitu "al-rujū' " (kembali), seakan-akan takwil itu memalingkan ayat kepada salah satu kemungkinan makna dari makna-maknanya yang lain.

Lih. Abd Al-Rahman bin Abi Bakr Jalaluddīn Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū Al-Fadhl Ibrāhīm (Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Al-'Āmah lil Kitāb, 1974), Jilid 4, h. 192.

[466] *Muḥkam* dan *mutasyābih* memiliki kemungkinan 10 makna. *Pertama, muḥkam* bermakna masalah-masalah pokok seperti dalam QS. Al-An'am [6]: 151 dan *mutasyābih* bermakna sesuatu yang samar pemahamannya bagi orang-orang Yahudi, seperti huruf-huruf hijaiyah di awal surat yang tidak dipahami oleh orang-orang Yahudi. *Kedua, muḥkam* adalah *nāsikh* dan *mutasyābih* adalah *mansūkh*. *Ketiga, muḥkam* adalah sesuatu yang dalilnya terurai jelas, sedangkan *mutasyābih* adalah dalil yang membutuhkan *tadabbur* (pertimbangan) dan *ta'ammul* (perenungan). *Keempat, muḥkam* adalah sesuatu yang dapat melahirkan pengetahuan dengan argumentasi yang terang atau samar, sedangkan *mutasyābih* adalah sesuatu yang tidak dapat diketahui. *Kelima, muḥkam* adalah sesuatu yang jelas keterangan halal dan haramnya, sedangkan *mutasyābih* sesuatu yang maknanya samar. *Keenam, muḥkam* tidak ditafsirkan kecuali sari satu sisi, sedangkan *mutasyābih* sesuatu yang bisa dipahami dari berbagai sisi. *Ketujuh,* sesuatu yang ditetapkan dan dirincikan terkait kisah Para Nabi As dan umatnya, sedangkan *mutasyābih* adalah kisah yang diulang-ulang. *Kedelapan, mutasyābih* adalah yang masih membutuhkan penjelasan, sedangkan *muḥkam* sebaliknya. *Kesembilan, mutāsyabih* adalah *khabar* yang diyakini tetapi tidak diamalkan, sedangkan *muḥkam* adalah yang bersifat *inshā'*. *Kesepuluh, mutasyābih* adalah ayat tentang sifat Allah Swt. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 135-137.

duniawi.[467] *Ta'wīl* dalam QS. Al-Nisā' [4]: 59[468] dan QS. Al-Isra' [17]: 35 dimaknai dengan *ma'āl* (الْمَآلِ) yaitu akibat atau dampak (*al-'āqibah*) dan akhir atau kesudahan (*al-maṣīr*).[469] *Ta'wīl* dalam QS. Al-A'raf [7]: 53 dan QS. Yunus [10]: 39 bermakna perkara yang disadari setelah perkara yang dikabarkan oleh Al-Qur'an itu terjadi (*mā ya'ūlu ilayhi al-amru min wuqū' mā akhbara bihi al-Qur'ān*).[470] Makna *ta'wīl* dalam QS. Yusuf [12]: 6, 36, 37, 44, 45, 100, dan 101 adalah sebuah perkara yang ditunjukkan oleh mimpi (الْأَمْرُ الْوُجُودِيُّ الَّذِي تَدُلُّ عَلَيْهِ).[471] *Ta'wīl* dalam QS. Al-Kahfi [18]: 78 bermakna memberitahukan sebuah perkara

---

[467] Riḍā menyatakan "فَالتَّأْوِيلُ هُنَا بِمَعْنَى الْإِرْجَاعِ" (maka takwil disini bermakna mengembalikan). Makna "mencari-cari *ta'wīl*-nya" (*ibtghā' ta'wīlih*) adalah menerapkannya dalam kehidupan manusia di dunia seperti dengan cara mengubah pemahaman *al-iḥyā' ba'da al-mawt* (hidup sesudah mati), *al-ḥisāb* (hari perhitungan), *al-jannah* (surga), dan *al-nār* (neraka) dari makna-maknanya dan memalingkannya pada makna-makna duniawi. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 138.

[468] *Aḥsanu ta'wīlā* dalam QS. Al-Nisā' [4]: 59 dimaknai bahwa kembali pada *kitāb Allāh* dan *sunnah Rasulullah* ketika terjadi perselisihan (*tanāzu'*) itu memiliki akibat atau akhir yang paling baik karena lebih menyelamatkan dari kebencian. Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)* (Kairo: Al-Hai'ah Al-Maṣriyyah Al-Amah lil Kitab, 1990), Jilid 3, h. 143-144.

[469] Badr Al-Dīn Muḥammad bin Abdillah Al- Zarkashī, *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abu Al-Fadl Ibrahim, 1 ed. (Beirut: Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyah, 1957), Jilid 2, h. 148.

[470] QS. Al-A'raf [7]: 53 dimaknai, "*Tidakkah mereka menunggu kecuali kebenaran Al-Qur'an (ta'wīl). Pada hari bukti kebenaran (ta'wīl) itu tiba, orang-orang yang sebelum itu mengabaikannya berkata, "Sungguh, rasul-rasul Tuhan kami telah datang membawa kebenaran*" (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ) QS. Yunus [10]: 39 dimaknai, "*Bahkan, mereka mendustakan suatu yang mereka belum memahami secara utuh ilmunya dan belum datang kepada mereka ta'wilnya (penjelasan berbentuk bukti kebenaran yang terjadi, yakni kehancuran orang zalim)*". (بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ) 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 143.

[471] Nabi Yusuf As mampu mengabarkan sebuah perkara yang akan terjadi di masa depan (إِخْبَارُهُ بِالْأَمْرِ الَّذِي سَيَقَعُ فِي الْمَآلِ) berdasarkan mimpi. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 144.

‘amalī —bukan *qawliyah*— yang akan terjadi di masa depan (إِنْبَاءٌ بِأُمُورٍ عَمَلِيَّةٍ سَتَقَعُ فِي الْمَآلِ لَا بِالْأَقْوَالِ).

Keterangan di atas menunjukkan bahwa *ta’wīl* dalam Al-Qur’an dibawa pada dua pemaknaan. Pertama adalah perkara yang terjadi pada masa depan sebagai pembenaran/ bukti suatu berita atau mimpi[472] seperti dalam QS. Yusuf [12]: 6, 36, 37, 44, 45, 100, dan 101. Contohnya seperti kata “هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ” pada ayat 100 yang menunjukkan bahwa sujud kedua orang tua dan 11 saudara Yusuf adalah *ta’wīl* mimpi beliau yang disebutkan pada ayat 4 “ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ”.

Kedua adalah akibat atau perkara yang baru diketahui pada masa depan dari sebuah perbuatan[473] seperti dalam QS. Al-Nisā’ [4]: 59, QS. Al-Isra’ [17]: 35, QS. Al-A‘raf [7]: 53, QS. Yunus [10]: 39, QS. Al-Kahfi [18]: 78. Contohnya seperti kalimat “ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا” pada QS. Al-Nisā’ [4]: 59 menunjukkan bahwa kembali pada Al-Qur’an dan hadis ketika terjadi *al-tanāzu‘* itu memiliki akibat yang paling baik di masa depan, Riḍā menafsirkannya “lebih disepakati dan menyelamatkan dari kebencian” (يَكُونُ مَآلُهُ الْوِفَاقُ وَالسَّلَامَةُ مِنَ الْبَغْضَاءِ).[474] Hal ini juga dapat dilihat pada QS. Al-A‘raf [7]: 53 yang berbunyi “Tidakkah mereka menunggu kecuali kebenaran Al-Qur’an (ta’wīl)” (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ). Artinya, kebenaran ini akan benar-benar diketahui di masa depan. Contoh lainnya pada kalimat “سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا” dalam QS. Al-Kahfi [18]: 78 menunjukkan bahwa *Abdun Shālih* akan menyampaikan *ta’wīl* atau akibat/ dampak dari perbuatan yang telah dia lakukan sebelumnya, yakni merusak kapal, membunuh anak laki-laki, dan memperbaiki tembok sebuah bangunan di desa yang kurang ramah.

FINAL

---

[472] “الْأَمْرِ الْعَمَلِيِّ الَّذِي يَقَعُ فِي الْمَآلِ تَصْدِيقًا لِخَبَرٍ أَوْ رُؤْيَا”. ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 144.

[473] “عَمَلٍ غَامِضٍ يُقْصَدُ بِهِ شَيْءٌ فِي الْمُسْتَقْبَلِ”. ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 144., Jilid 3, h. 144.

[474] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 143-144.

Makna *ta'wīl* dalam QS. Ali Imran [3]: 7 seharusnya dikembalikan kepada salah satu dari dua makna di atas. Pelekatan makna *ta'wīl* pada makna yang diistilahkan oleh para mufasir dengan menyamakan *ta'wīl* dan *tafsīr* semisal Ibn Jarīr Al-Ṭabarī atau memaknainya "memalingkan kata yang *muhtamal* dari makna *rājih* kepada makna *marjūh* karena sebuah dalil" (صَرْفُ اللَّفْظِ عَنِ الِاحْتِمَالِ الرَّاجِحِ إِلَى الِاحْتِمَالِ الْمَرْجُوحِ لِدَلِيلٍ) adalah tidak tepat menurut Riḍā. Hal ini karena tidak sesuai dengan konteks ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang telah disebutkan di atas. Jika mengkuti pendapat Riḍā, maka kalimat " فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" menunjukkan bahwa orang yang hatinya condong pada kesesatan justru mengembalikan[475] pemahaman pada ayat yang maknanya masih samar dengan tujuan untuk memunculkan fitnah dan mencari tahu dampak/ akibat yang akan muncul di masa depan berdasarkan informasi dari ayat yang dibaca, padahal yang mengetahui dampak/ akibat tersebut hanyalah Allah dan orang yang mendalam ilmunya.[476]

Riḍā mengomentari lebih jauh pemaknaan takwil dengan "*memalingkan kata yang muhtamal dari makna rājih kepada makna marjūh karena sebuah dalil*". Makna tersebut tidak dikenal pada masa sahabat, tabi'in, bahkan juga belum dikenal pada awal abad ke-3

[475] Hal ini berdasarkan uraian sebelumnya bahwa Riḍā memaknai *ta'wīl* pada QS. Ali Imran [3]: 7 dengan "إرجاع" (mengembalikan).

[476] Seandainya kalimat tersebut dilanjutkan pada kata "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ", maka maknanya bahwa orang yang hatinya sesat tadi tidak memiliki kapabilitas kedalaman ilmu sehingga tidak mampu mengetahui *ta'wīl* informasi dari ayat tersebut, karena hanya Allah dan orang yang mendalam ilmunya saja yang tahu. Hal ini berdasarkan keterangan bahwa banyak para ulama salaf yang menyatakan diri mengetahui *ta'wīl* ayat-ayat *mutasyābih*, diantaranya Mujahid, Al-Rabi' ibn Anas, Muḥammad ibn Ja'far ibn Zubair, dan Ibn 'Abbās. Namun demikian, Riḍā tetap menyatakan ada hal-hal yang hanya diketahui oleh Allah (مَا اسْتَأْثَرَ اللهُ بِعِلْمِهِ), seperti waktu hari kiamat, *kayfiyāt* yang berhubungan dengan Allah, dan lainnya. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, Jilid 3, h. 144-145 & 148-149.

hijriyah. Setelah era ini, pemaknaan *ta'wīl* dengan definisi di atas baru tersebar dikalangan *muta'akhirin*.[477]

Abad ke-3 Hijriyah belangsung antara 201-300 H, bertepatan dengan tahun 816-912 M. Era ini merupakan masa tengah kekhalifahan Bani Abbasiyah[478] dengan pemimpin Makmun (813-833 M), Mu'tashim (833-842 M), Wathiq (842-847 M), Mutawakkil (847-861 M), Muntashir (861-862 M), Musta'in (862-866 M), Mu'tazz (866-869 M), dan Muhtadi (869-870 M), serta masuk pada masa penutup dimulai dari era Mu'tamid (870-892 M), Mu'tadid (892-902 M), Muktafi (902-908 M), dan Muqtadir (908-932 M).[479]

Pada awal abad ke-3 H di era kepemimpinan Makmun (813-833 M), Mu'tashim (833-842 M), dan Wathiq (842-847 M), pengaruh Muktazilah mencapai klimaksnya. Hal ini diindikasikan pada kemampuan muktazilah memasukkan ideologi *khalq al-Qur'an* — bahwa Al-Qur'an itu adalah ciptaan— dalam pandangan kenegaraan. Masyarakat yang tidak mengikuti pandangan ini dianggap tidak taat kepada negara, sehingga berhak untuk ditangkap sebagaimana yang terjadi pada Ahmad ibn Ḥanbal, Muḥammad ibn Nuh, Al-ḥasan ibn Hammad, dan Ubaidillah ibn 'amr Al-Qawariri.[480]

Abad ke-3 juga merupakan awal mula tafsir periode pertengahan versi Mustaqim. Mustaqim menguraikan bahwa periode ini ditandai dengan perubahan arah penafsiran dari tafsir *bi al-ma'thūr* ke tafsir *bi*

---

[477] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 150.

[478] Hitti menukil Al-Tha'alibi bahwa era 'Abbāsiyah berdasarkan kepemimpinannya dapat dibagi menjadi tiga, yaitu era pembuka (*The opener*) dibawah kepemimpinan Al-Mansur (754-775 M), era tengah (*The middler*) dibawah pimpinan Al-Makmun (813-833 M), dan era penutup (*The closer*) dibawah pimpinan Al-Mu'taḍid (892-902). Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, 10 ed. (Macmillan Publishers LTD, 1970), 297.

[479] Mas'udi, The Meadows of Gold: The 'Abbāsids, ed. Paul Lunde dan Caroline Stone, 1 ed. (New York: Routledge, 2010), h. 132, 175, 222, 232, 238, 267, 281, 294, 299, 312, 329, 368, dan 381.

[480] Alawi ibn Abd Al-Qadir Al Saqaf, *Mawsū'ah Al-Firaq Al-Muntasabah li Al-Islām* (Al-Durar Al-Sunniyah, n.d.), Jilid 4, h. 141

al-ra'yi dan munculnya independensi kodifikasi ilmu tafsir[481] yang sebelumnya menjadi bagian dari pembahasan ilmu hadis. Penggunaan rasio yang kuat dalam penafsiran berakibat pada bias ideologi, sehingga tafsir pada era ini sering sekali menjadi afirmasi (penegasan dan pembelaan) terhadap ideologi keilmuan dan mazhab penafsirnya. Pada periode ini, aliran Asy'ariyah yang kontra terhadap Mu'tazilah muncul.

Pendiri Asy'ariyah disandarkan kepada Abu Al-ḥasan 'ali ibn Ismail Al-Asy'ari (883-935 M/ 270-324 H) yang merupakan anak cucu dari Abu Musa Al-Asy'ari (w. 42 H/ 662 M). Abu al-ḥasan adalah murid dekat Abu Ali Al-Jubba'i (w. 303 H/ 915 M) yang merupakan tokoh besar Muktazilah. Kedekatannya dengan Al-Jubba'i pada akhirnya menjadikan Abu Al-ḥasan sebagai salah satu tokoh Muktazilah bahkan sampai 40 tahun. Sampai suatu masa, Abu Al-ḥasan justru berlepas diri dari Muktazilah dan mengenalkan pemahaman baru yang berbeda dengan Muktazilah terkait sifat Allah Swt yang yang kemudian ditulis dalam bukunya *Al-Ibānah 'alā al-Ushūl Al-Dayānah*. Pasca kewafatannya, pandangan beliau menyebar dan dikenal dengan istilah aliran Asy'ariyah.[482]

Perubahan penafsiran makna kata takwil terjadi pada era diatas, yakni pada abad ke-3 Hijriyah. Riḍā menjelaskan bahwa ada tarik ulur pemahaman *ta'wīl*, *mutashābih*, dan pe-*waqf*-an pada kata *al-rāsikhūna fi al-ilmi* pada QS. Ali Imran: 7. Hal ini disebabkan oleh persinggungan antara golongan *Athariyyah* (hanabilah), *Asy'ariyah*, serta *Jahmiyah* dan *qadariyah* dari golongan Muktazilah. Persinggungan ini menarik pemaknaan *mutashābih* sebagai dalil-dalil yang berisi tentang keadaan

[481] Independensi kodifikasi tafsir Al-Qur'an dari Hadis terjadi pada tahapan (*khuṭwah*) ke-3 dalam perspektif Dzahabi. Para mufasir yang pertama-tama melakukan kodifikasi ini adalah Ibn Majah (w. 273 H), Al-Ṭabarī (w. 310 H), Al-Naysaburi (w. 318 H) dan lainnya. Tahun wafat Ibn Majah, yakni 273 H, jika dikonversi dalam masehi menjadi tahun 886 M atau masuk Abad ke-9 Masehi. Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an…*, h. 9–10; Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Jilid 1, h. 105.

[482] Al-Nadwah Al-'Ālamiyyah li Al-Shabāb Al-Islāmī, *Al-Mawsū'ah Al-Muyassarah fī Al-Adyān wa Al-Madhāhib wa Al-Aḥzāb Al-Mu'āṣarah*, ed. Māni' ibn Hammād Al- Juhnī, 4 ed. (Dār Al-Nadwah Al-'Ālamiyyah, 1420), h. 84.

Allah Swt.[483] *Ta'wīl* dimaknai "*memalingkan kata dari makna rājih kepada makna marjūh karena sebuah dalil*" untuk merespon atau mengikuti dinamika pemaknaan *mutashābih* tersebut. Kemudian, *jumhur* ulama me-*waqf*-kan kata *al-rāsikhūna fi al-ilmi* pada QS. Ali Imran: 7 untuk menahan kebebasan ekspresi keagamaan golongan Muktazilah, Bathiniyah, Qaramithah dan semacamnya. Inilah yang menjadi alasan Riḍā tidak setuju dengan pe-*waqf*-an ini.[484]

f. *Ummah Waḥidah* dalam Al-Qur'an

Contoh selanjutnya adalah penafsiran tema *ummah wāḥidah* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 213 oleh Muḥammad 'Abduh.[485] 'Abduh mengawali pembahasannya dengan memaparkan beberapa makna *ummah*. *Ummah* memiliki beberapa kemungkinan makna, yaitu *millah*, jamaah, tahun-tahun, imam, dan salah satu umat.

Pertama, *ummah* bermakna *millah* yaitu keyakinan-keyakinan (العقائد) dan pokok-pokok (الأُصُوْلُ) syariah. Makna ini mengarah pada pemahaman bahwa semua Nabi dan Rasul itu berada pada agama yang satu (*millah* atau *din*). Hal ini seperti kata *ummah* pada QS. Al-Anbiya' [21]: 92 "إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً" (Sesungguhnya ini adalah agamamu (millah), agama yang satu).

Kedua, *ummah* bermakna jamaah. Pemaknaan ini sebagaimana dalam QS. Ali Imran [3]: 104 "وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ" (Hendaklah ada di antara kamu segolongan orang/ jamaah). Makna jamaah dalam ayat tersebut bukanlah jamaah secara mutlak. Namun, sebuah jamaah yang terikat

---

[483] Ini tidak sesuai dengan pendapat beberapa ulama pada era tersebut yang dinukil oleh Riḍā, seperti Qadhi Abu Ya'la dari Imam Ahmad menyatakan "*mutashābih* adalah apa-apa yang masih membutuhkan penjelasan" (الْمُتَشَابِهُ مَا احْتَاجَ إِلَى بَيَانٍ), dan lain sebagainya. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 157.

[484] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm*…, Jilid 3, h. 155, 156, 158, dan 162.

[485] Muḥammad 'Abduh disarankan oleh Muḥammad Rashīd Riḍā untuk menafsirkan kata *ummah wahidah*. Teks penafsiran 'Abduh ini dimasukkan oleh Riḍā pada penafsiran QS Al-Baqarah: 213 pada *Kitāb Tafsīr Al-Manār Jilid 2* mulai dari halaman 220 sampai 236, dengan total 16 halaman. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm …*, Jilid 2, h. 220.

dengan suatu ikatan masyarakat sehingga mereka dapat disebut dengan kata *ummah*.[486]

Ketiga, *ummah* bermakna tahun-tahun (السنين). Hal ini seperti dalam QS. Hud [8]: 11 "وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ" (Sungguh, jika Kami tangguhkan azab dari mereka sampai tahun-tahun tertentu). 'Abduh memaknai kata *ummah* pada ayat tersebut dengan "*sinīn*" yang berarti tahun-tahun, sedangkan dalam terjemahan Kemenag kata *ummah* tersebut diterjemahkan dengan kata "waktu". Keduanya memiliki kedekatan arti dan tidak bertolak belakang. [487]

Keempat, *ummah* bermakna imam (الْإِمَامُ). Hal ini seperti dalam QS. Al-Nahl [16]: 120 "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا" (Sesungguhnya Ibrahim adalah imam yang patuh kepada Allah). Ayat tersebut menyatakan bahwa Nabi Ibrahim AS adalah ummah yang dimaknai sebagai imam,[488] yakni sosok panutan dalam segala kebaikan.[489]

Kelima, *ummah* bermakna salah satu umat yang dikenal (*iḥdā al-umam al-ma'rūfah*). [490] 'Abduh mencontohkan penafsiran ini dalam QS. Ali Imran [3]: 110 yang berbunyi "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" (Kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia). Imam Ṭabarī menghadirkan beberapa penafsiran kata *khairu ummah* dalam ayat ini dari kalangan sahabat yakni Ibn Abbas dan Umar bin Al-Khattab, serta dari kalangan Tabiin yakni Dhahak, Ikrimah, Mujahid, dan 'Athiyah.

---

[486] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 2, h. 220.

[487] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 2, h. 220.

[488] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 2, h. 220.

[489] Ibn Mas'ud mengartikan ummah adalah orang yang mengajarkan kebaikan (mu'allim al-khair), Qatadah memaknainya imam yang taat lagi mendapatkan petunjuk dan dicontoh tradisi dan agamanya, sedangkan Ibn Umar memaknai ummah adalah orang yang mengajarkan agamannya. Al-Jaza'iri memberikan pemahaman yang merupakan sintesis dari pemahaman para sahabat, ummah adalah imam untuk setiap kebaikan dan menjadi panutan yang dicontoh dalam kebaikannya tersebut. Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Jilid 17, h. 316-317; A. F. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: Muassasah Qurtubah, 2000), Jilid 4, h. 611; Jaza'iri, *Aysar al-Tafāsir li Kalām al-'Aliyyi al-Kabīr*, Jilid 3, h. 167.

[490] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 2, h. 220.

Ibn Abbas berpendapat *khairu ummah* adalah mereka yang turut berhijrah dari Mekah ke Madinah, sedangkan Umar berpendapat mereka adalah orang-orang khusus dari kalangan sahabat dan begitu pula orang-orang yang berbuat sebagaimana yang mereka lakukan. Dhahak berpendapat mereka adalah sahabat Rasulullah SAW. Ikrimah lebih mengkhususkan bahwa mereka adalah Ibn Mas'ud, Salim maula Abu Hudzaifah, Ubay ibn Ka'ab, dan Muadz bin Jabal. Mujahid berpendapat mereka adalah orang yang melakukan 3 hal sesudah kata *khairu ummah*, yaitu amar makruf, nahi mungkar, dan beriman kepada Allah. Athiyah menambahkan bahwa mereka adalah sebaik-baik manusia untuk manusia lainnya. Ṭabarī menimbang pendapat-pendapat di atas dan memilih bahwa *khair ummah* adalah kita (umat Islam) sebagai umat terakhir dan paling mulia di sisi Allah SWT. Pendapat terakhir ini disampaikan oleh Al-ḥasan ibn Yahya dan Qatadah.[491]

Setelah menguraikan berbagai makna *ummah* dalam Al-Qur'an, 'Abduh menyampaikan bahwa para jumhur mufasir memaknai *ummah* pada QS. Al-Baqarah [2]: 213 sebagai *millah*, yakni *millah al-huda* dan *Al-Dīn al-qawim.* Sehingga makna "كَانَ النَّاسُ أُمَّةً" adalah agama yang satu dan lurus lagi sahih keyakinannya yang tampak pada amal perbuatan di bawah hukum syariat.[492] Maka ayat, " كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ "[493] dapat ditafsirkan bahwa dahulu manusia itu satu keyakinan dan amal perbuatan, kemudian timbul perselisihan sehingga Allah mengutus para Nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan.

Namun demikian, 'Abduh memiliki pandangan yang berbeda dengan pendapat jumhur yang ia paparkan. Beliau berpendapat bahwa fitrah manusia itu meniscayakan perbedaan dalam masalah akidah dan amal. Ada manusia yang mendapatkan petunjuk, dan ada pula yang tersesat. Maka *ummah wāḥidah* itu bukanlah umat yang satu dalam

---

[491] Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*, Jilid 7, h. 101-105.

[492] 'Abduh mengatakan,

مِلَّةً (وَاحِدَةً) قَيِّمَةَ الدِّينِ صَحِيحَةَ الْعَقَائِدِ، جَارِيَةً فِي أَعْمَالِهَا عَلَى أَحْكَامِ الشَّرَائِعِ

'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, Jilid 2, h. 221.

[493] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, Jilid 2, h. 221.

keyakinan dan amal, karena hal itu tidak sesuai dengan *fitrah* (hukum alam) yang berjalan. Beliau menawarkan penafsiran bahwa *ummah wāḥidah* adalah masyarakat yang terikat pada sebuah aturan kehidupan yang satu. Masing-masing individu saling memberikan manfaat, tolong menolong, dan saling memenuhi kebutuhan antar satu dan lainnya, sehingga dapat disebut sebagai insan madani.[494] Artinya, *ummah wāḥidah* adalah komunitas manusia sebagai insan madani (*civil society*).

Hubungan masyarakat yang saling memenuhi kebutuhan hidup antara satu dan lainnya meniscayakan bahwa setiap individu memiliki hak dan kewajiban terhadap individu lainnya. Pemenuhan hak dan kewajiban ini harus seimbang. Perselisihan (*al-ikhtilāf fi al-manāfi'*) itu terjadi disebabkan kepentingan dan syahwat sehingga keseimbangan dalam pemenuhan hak dan kewajiban tersebut menjadi rusak. Para Nabi AS kemudian diutus untuk meluruskan mereka melalui *tabshīr* dan *indhār* dengan bekal *al-Kitāb* (wahyu) sebagai hakim terhadap perselisihan tersebut, sehingga dapat mengantarkan umat manusia tidak hanya pada kebahagiaan dunia, namun juga kebahagiaan akhirat.[495]

Pasca kenabian, perselisihan (*ikhtilāf ākhar jadīd*) kembali terjadi akibat dengki (*bagyan*) yang didorong oleh syahwat. *Al-Kitāb* tidak lagi menjadi faktor pemersatu dan justru menjadi salah satu sumber perselisihan akibat *taḥrīf* (perubahan) dan *ta'wīl* (tafsir) berdasarkan kepentingan masing-masing. Hal ini terlihat pada perselisihan dan peperangan atas nama agama yang dilakukan oleh Yahudi dan Nasrani. Perselisihan lain juga muncul diakibatkan oleh fanatik pemahaman yang tidak berlandaskan argumentasi dan dalil yang memadai.[496]

g. Perempuan dalam Al-Qur'an

Istilah metode tafsir *mawḍū'ī* belum dikenal di era Maḥmūd Shaltūt. Namun demikian, model penafsiran telah diwacanakan dan dikonsep oleh Muḥammad 'Abduh, Muḥammad Abdullah Darrāz, dan

[494] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 2, h. 223-228.
[495] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 2, h. 228-229.
[496] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm* ..., Jilid 2, h. 227-228.

kemudian Maḥmūd Shaltūt. Muḥammad ‘Abduh hanya menawarkan konsep tafsir *mawḍū‘i* yang kemudian hari dikenal dengan istilah tafsir *mawḍū‘ī li al-Qur’an*, sedangkan Darrāz hanya menawarkan tafsir *mawḍū‘ī* yang kemudian hari dikenal dengan istilah tafsir *mawḍū‘ī li al-sūrah*. Shaltūt menawarkan dua konsep tersebut.

Contoh pertama adalah tafsir *mawḍū‘ī li al-Qur’ān*. Shaltūt tidak pernah menawarkan metode ini secara eksplisit disertai dengan langkah-langkah yang harus ditempuh bagi mufasirnya. Beliau hanya menyatakan bahwa mengkaji sebuah tema Al-Qur’an dengan mengkompilasi ayat-ayat akan memudahkan seorang mufasir mendapat petunjuk Al-Qur’an yang menjadi solusi bagi kehidupan mereka. Shaltūt juga tidak pernah secara eksplisit menyatakan diantara tulisan yang beliau tulis adalah contoh tafsir *mawḍū‘ī li al-Qur’an*. Oleh karena itu, setelah mencermati tulisan-tulisan Shaltūt dalam *Min Hadyi Al-Qur’an* yang cenderung pada metode ini, maka peneliti memilih judul *al-Qur’an wa al-Mar’ah* untuk sedikit diuraikan pada bagian ini.

Al-*Qur’an wa al-Mar’ah* dikompilasi dalam kitab *Min Hadyi Al-Qur’an* pada halaman 290-319. Karya ini mencakup 3 bab dan sebuah kata pengantar. Tiga bab tersebut meliputi *Al-Qur’ān wa ‘Alāqah Al-Rajul bi Al-Mar’ah, ‘Aqd Al-Zawāj fī Naẓr Al-Qur’ān*, dan *Wasā’il Al-Muḥāfaẓah ‘Ala Al-Ḥayāh Al-Zawjiyyah*.

Setelah mengeksplorasi kandungan Al-Qur’an , Shaltūt menyatakan bahwa Al-Qur’an merupakan kitab suci yang sangat memperhatikan kebaikan perempuan. Hal ini merupakan kesimpulan dari sejumlah tema tentang perempuan yang dihadirkan oleh Al-Qur’an. Tema-tema tersebut paling tidak dapat ditemukan pada 10 surah atau lebih, diantaranya: Surah Al-Baqarah, Al-Nisa, Al-Maidah, Al-Nur, Al-Ahzab, Al-Mujadalah, Al-Mumtahanah, Al-Tahrim, dan Al-Talaq.[497]

Shaltūt menyatakan bahwa pasangan laki-laki dan perempuan adalah sebuah tim yang bersama-sama melanggengkan keberadaan manusia dan menjadikan hubungan antar keduanya sebagai nikmat

[497] Pada bagian ini, Shaltūt hanya menyebutkan 9 nama surah saja. Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 291-292.

yang mengantarkan manusia pada takwa dan *murāqabah* (mawas diri).[498] Hal ini dapat dilihat pada Surah Al-Nisa ayat 1 yang berbunyi,

{يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} [النساء: ١]

Wahai manusia, bertakwalah kepada *Rabb* kalian yang telah menciptakan kalian dari jiwa yang satu (Adam) dan Dia (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) darinya. Kemudian Allah menyebarkan laki-laki dan perempuan yang banyak dari keduanya. Bertakwalah kepada Allah yang kalian itu saling meminta dan (memelihara) hubungan kekeluargaan dengan nama-Nya. Sesungguhnya Allah itu selalu mengawasi kalian. (QS. Al-Nisa [4]: 1)

Allah juga memberikan hak kepada perempuan dalam berbaiat untuk mendengar dan taat serta menegakkan hukum-hukum Allah Swt. Tema ini dapat ditemukan pada Surah Al-Mumtahanah ayat 12 yang berbunyi,[499]

{يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} [الممتحنة: ١٢]

Wahai Nabi, apabila para *mukmināt* itu datang kepadamu untuk berbaiat (janji setia) kepadamu bahwa mereka tidak akan menyekutukan Allah dengan sesuatu apa pun, tidak mencuri, tidak berzina, tidak membunuh anak-anak mereka, tidak berbuat dusta yang diada-adakan oleh tangan dan kaki mereka dan tidak mendurhakaimu dalam urusan yang makruf, maka terimalah baiat mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Mumtahanah [60]: 12)

[498] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi* ..., h. 292.
[499] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi* ..., h. 292-293.

Shaltūt kemudian memaparkan sebuah hadis terkait dengan ayat di atas, yakni tentang baiat perempuan. Hadis ini dimulai dari baiat Rasulullah Saw kepada Hindun binti Utbah untuk tidak menyekutukan Allah Swt. Kemudian Hindun juga meminta supaya diperintahkan dengan sesuatu yang juga diperintahkan untuk laki-laki. Maka Rasulullah Saw membaiat Hindun untuk tidak mencuri. Hindun kemudian bertanya halal harta yang ia ambil dari suaminya, Abu Sufyan, karena kepelitannya? Abu Sufyan menjawab dan menghalalkannya. Rasulullah Saw pun tertawa melihat fenomena itu. Kemudian diskusi ini berlanjut dan menjadi hadis yang diriwayatkan oleh Umaimah binti Ruqayyah. Hadis ini menjadi argumentasi ketokohan seorang perempuan, dimana Hindun binti Utbah berdiskusi dan diminta baiat oleh Rasulullah Saw, kemudian peristiwa ini menjadi hadis yang diriwayatkan oleh sekretaris gerakan perempuan, yaitu Umaimah binti Ruqayyah.[500]

Demikian beberapa contoh diantara contoh lainnya yang masih banyak tentang bagaimana Shaltūt mengaplikasikan prinsip tafsir *mawḍū'ī li al-Qur'an* yang beliau tawarkan. Shaltūt memulai penafsiran ini dengan mengeksplorasi surah-surah yang didalamnya ada pembicaraan tentang perempuan. Beliau kemudian menyimpulkan sesungguhanya apa tema atau gagasan inti dari tiap ayat dari surah-surah tersebut. Tema-tema yang diuraikan tadi memberikan gambaran umum bagaimana Al-Qur'an sangat memperhatikan kebaikan perempuan.

FINAL

h. Keluarga dalam Al-Qur'an

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, kitab Al-Tafsīr Al-Mawḍū'i li Al-Qur'ān Al-Karīm ditulis oleh Kūmī dan Qasim. Kūmī menulis halaman 3-44 dan halaman 65-79, sedangkan Qasim menulis halaman 45-64 dan halaman 80 sampai akhir. Oleh karenanya, fokus penulisan buku ini untuk mengambil apa yang telah ditulis oleh Kūmī. Pembagian tersebut memperlihatkan bahwa halaman 3-44 yang ditulis oleh Kūmī adalah bagian metodologi, sedangkan halaman 65-79 adalah bagian aplikasi dari metode yang telah ditawarkan oleh Kūmī. Pada

[500] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi* ..., h. 293.

halaman aplikasi tersebut hanya ditemukan satu tema sebagai contoh aplikasi metode tafsir *mawḍū'ī* dengan tema Al-Qur'an dan Keluarga (Al-Qur'ān wa Al-Usrah). Tema ini menurunkan beberapa tema-tema kecil, yakni: (1) pembentukan organisasi keluarga; (2) hak-hak setiap pasangan; (3) hukum poligami; (4) Hak bapak atas anaknya dan anak atas bapaknya; (5) Solusi Al-Qur'an terhadap problematika keluarga; (6) Talak dalam Al-Qur'an. Kūmī kemudian menguraikan tiap tema kecil tersebut dengan mengkompilasi ayat-ayat yang terkait dengan tema yang dikaji kemudian menyimpulkannya secara komprehensif.

i. Manusia dalam Al-Qur'an

Ḥijāzī mengaplikasikan konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'īyyah* dalam sebuah metode untuk menafsirkan tema dalam Al-Qur'an. Salah satu tema Al-Qur'an yang ditafsirkan oleh Ḥijāzī adalah tema tentang asal mula manusia. Beliau kemudian mengumpulkan ayat-ayat berikut ini,

Pertama,

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ [العلق: ٢]

Dia menciptakan manusia dari segumpal darah. (QS. Al-Alaq [96]: 2)

Kedua,

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ [ص: ٧١]

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, "Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah. (QS. Sad [38]: 71)

Ketiga,

أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ [يس: ٧٧]

Tidakkah manusia mengetahui bahwa Kami menciptakannya dari setetes mani? Kemudian tiba-tiba saja dia menjadi musuh yang nyata. (QS. Yasin [36]: 77)

Keempat,

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا [الإسراء: ٦١]

(Ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, "Sujudlah kamu semua kepada Adam." Mereka pun sujud, tetapi Iblis (enggan). Ia (Iblis) berkata, "Apakah aku harus bersujud kepada orang yang Engkau ciptakan dari tanah?" (QS. Al-Isra' [17]: 61)

Kelima,

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ [الحجر: ٢٦]

Sungguh, Kami benar-benar telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang dibentuk. (QS. Al-Hijr [15]: 26)

Keenam,

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (١٤) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ (١٥) [الرحمن: ١٤، ١٥]

Dia telah menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar. Dia juga telah menciptakan jin dari nyala api tanpa asap. (QS. Al-Rahman [55]: 14-15)

Enam ayat diatas menyebutkan awal mula penciptaan manusia. Ada ayat yang menyatakan manusia dari segumpal darah (*'alaq*), tanah (*ṭīn*), setetes mani (*nuṭfah*), tanah liat kering dari lumpur hitam yang dibentuk (*ṣalṣāl min ḥamain masnūn*), dan ada juga yang menyatakan bahwa manusia dari tanah kering seperti tembikar (*ṣalṣāl ka al-fakhkhār*). Ḥijāzī kemudian memunculkan pertanyaan-pertanyaan kritis yang harus diuraikan lebih dalam, "Apa makna perbedaan ini? Apa isyarat yang ditunjukkan ayat-ayat di atas? Apakah fenomena ayat-ayat di atas menunjukkan satu tujuan (*hadf*) namun dengan cara yang beragam?". Ḥijāzī tidak memberikan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut. Beliau hanya menyatakan bahwa model penafsiran seperti inilah yang disebut *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah fī al-Qur'ān*.

Hanafi memberikan tiga contoh tafsir tematik dalam artikelnya Method of Thematic Interpretation of The Quran, yaitu *Insān*, *Māl*, dan *Arḍ*. Peneliti menghadirkan satu contoh penafsiran tema *insān* sebagai sampel model aplikasi tafsir *mawḍū'ī* dalam Method of Thematic Interpretation of The Qur'an. Berdasarkan format bahasa (*concerning linguistic form*), terma *insān* (manusia) disebutkan dalam Al-Qur'an 65 kali berbentuk singular yang mengindikasikan individualitas, 6 kali berbentuk *unās* yang berarti kelompok manusia, 1 kali berbentuk *ins* yang berarti seorang manusia, dan 1 kali berbentuk *musta'nas* yaitu sebuah *verbal adjective* atau kata sifat terbentuk dari *verb* yang berarti keakraban, keintiman, atau kedekatan.[501]

Berdasarkan kandungan maknanya (*concerning the content*), ada lima orientasi makna terkait ayat-ayat bertema *insān* dalam Al-Qur'an. *Pertama*, 12 ayat memiliki orientasi makna bahwa manusia itu diciptakan *ex-nihilo* (dari ketiadaan), sebuah pengalaman kehampaan yang diungkapkan oleh para filsuf eksistensialis kontemporer. Manusia diciptakan dari tanah liat (sperma). Manusia juga diciptakan dari ilmu pengetahuan dimana pengetahuan itu merupakan fondasi sebenarnya dari Wujud. Pengetahuan ini kemudian diungkapkan dalam bahasa. *Kedua*, 33 ayat memiliki orientasi makna bahwa manusia adalah struktur psikologis, yang jauh lebih penting daripada asal usul materialnya. Ia lemah, rapuh, terburu-buru, tidak sadar akan waktu, penakut, termotivasi dan tergerak oleh nafsu. Dia meminta bantuan pada saat krisis, tapi begitu krisis teratasi dia lupa. Dia bahagia dan tidak bahagia, penuh harapan dan putus asa, datang dan pergi, murah hati dan serakah, kuat dan lemah, rapuh dan kokoh, mengingat dan melupakan. Manusia juga dapat menjadi musuh, diktator, sombong, tidak bermoral, cuek, skeptis, ragu-ragu, spekulatif, dan curiga. *Ketiga*, manusia ditantang oleh musuh yang tidak mengakui nilai dirinya dan tidak mengakui potensi dan kehormatannya. Melalui penerimaan tantangan muncullah kehebatan manusia. Penantangnya tidak harus seseorang, namun seluruh keadaan sosio-politik di mana manusia berada. *Keempat*, manusia itu memiliki tanggungjawab. Dia memiliki

[501] Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic …, h. 503.

panggilan yang harus dipenuhi dimuka bumi. Dengan memikul tanggung jawab ini, manusia menjadi lebih besar dari langit, bumi, dan gunung. Hidupnya penuh perjuangan. Keberadaannya adalah godaan, ujian, lulus dan gagal. *Kelima*, kehebatan manusia terletak pada keberhasilannya mengubah kelemahan menjadi kekuatan, kerapuhan menjadi kekokohan, ketidaksempurnaan menjadi kesempurnaan. Manusia itu sendirian, bertanggungjawab secara individu. Namun, dia mempunyai satu hubungan, bukan dengan Tuhan, melainkan dengan orang tuanya.[502]

j. Memelihara Anak Yatim dalam Al-Qur'an

Abd Al-Hayy Al-Farmāwī memberikan uraian metodologis mulai dari awal buku sampai halaman 75. Beliau kemudian memaparkan beberapa contoh aplikasi tafsir *mawḍū'ī* mulai halaman 76 sampai akhir buku. Ada empat tema pembahasan yang beliau tuliskan, yaitu Penjagaan Anak Yatim Perspektif Al-Qur'an (*Ri'āyah Al-Yatīm fī Al-Qur'ān*), Karakter *Ummī* Bangsa Arab (*Ummiyah Al-'Arab*), Adab Minta Izin dalam Al-Qur'an (*Adāb Al-Isti'dhān fī Al-Qur'ān*), dan Menahan Pandangan dan Menjaga Kehormatan Perspektif Al-Qur'an (*Ghaḍḍ Al-Baṣar wa Ḥifẓ Al-Farj fī Al-Qur'ān*).

Model aplikasi metode tafsir *mawḍū'ī* pada sebuah artikel dapat dilihat pada salah satu judul di atas, misal Penjagaan Anak Yatim Perspektif Al-Qur'an (*Ri'āyah Al-Yatīm fī Al-Qur'ān*). Judul tersebut memuat 3 pembahasan yang didahului oleh mukaddimah dan diakhiri dengan penutup. Pembahasan pertama menguraikan bagaimana sikap Al-Qur'an terhadap anak yatim pada periode Mekah, pembahasan kedua menguraikan sikap Al-Qur'an terhadap anak yatim pada periode Madinah, dan pembahasan ketiga menguraikan korelasi antara seluruh ayat yang telah disebutkan sebelumnya.

Farmāwī membagi pembahasan pertama dalam dua uraian. Uraian pertama menegaskan bahwa Rasulullah Saw juga seorang yatim yang dijaga langsung oleh Allah Swt (*Al-Ri'āyah Al-Nafsiyah*). Oleh karenanya, Rasulullah Saw diperintahkan untuk menjaga anak yatim

[502] Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic …, h. 503-504.

sebagaimana Allah Swt menjaga beliau.[503] Uraian kedua menjelaskan tentang penjagaan harta anak yatim. Larangan Al-Qur'an untuk "tidak mendekati harta anak yatim" menunjukkan perhatian yang kuat supaya hak harta anak yatim tidak diambil secara tidak benar. Hal ini dikuatkan bahwa larangan mendekati harta tidak ditemukan dalam Al-Qur'an kecuali pada harta anak yatim saja.[504]

Pembahasan kedua berfokus pada penjagaan anak yatim sebagaimana disebutkan pada ayat-ayat madaniyah. Ada tiga wasiat bagi orang-orang muslim dalam memperlakukan anak yatim sebagaimana disebutkan dalam ayat-ayat madaniyah. Pertama, perintah untuk menjaga harta anak yatim dengan baik. Kedua, perintah untuk berbuat ihsan terhadap anak yatim. Ketiga, perintah untuk berderma atau berbagi kepada anak yatim.

Setelah menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan tempat turunnya Mekah atau Madinah, Farmawi melanjutkan tulisannya pada pembahasan ketiga yang menguraikan tentang korelasi antara ayat-ayat yang telah dikompilasi pada dua pembahasan sebelumnya. Pembahasan ini memberikan dua kesimpulan. Pertama, Al-Qur'an sangat mendorong perbuatan ihsan kepada anak yatim dalam bermuamalah dan mendidik mereka. Kedua, Al-Qur'an sangat menekankan penjagaan terhadap hak harta anak yatim.

Pada bagian kesimpulan, Farmawi berusaha menggeneralisasi pembahasan-pembahasan sebelumnya sehingga secara induktif diperoleh kesimpulan yang bersifat umum. Beliau menyatakan bahwa tujuan utama dari Al-Qur'an adalah membentuk masyarakat yang kokoh dan harmonis, di mana setiap individu saling melengkapi dan tidak ada yang dirugikan. Al-Qur'an menginginkan agar setiap anggota masyarakat terjaga, terlindungi, dan mendapatkan perhatian yang layak. Jika sebuah masyarakat gagal menjaga anggotanya, maka akan timbul kerusakan, baik secara moral maupun sosial. Ketidakpedulian terhadap tugas menjaga keutuhan masyarakat ini akan membuka jalan bagi

[503] Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 82.

[504] Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Farmawi. Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 83-84.

penyebaran kerusakan, seperti kemerosotan akhlak dan perilaku menyimpang. Dalam hal ini, setiap bentuk pengabaian terhadap nilai-nilai kebenaran akan mendorong masyarakat ke arah kebinasaan. Masyarakat yang sehat digambarkan seperti satu tubuh, di mana jika satu anggota tubuh terluka, seluruh tubuh akan merasakannya. Begitu pula dengan masyarakat; jika satu bagian rusak, kerusakan itu akan menyebar ke bagian lainnya. [505]

k. Ramadhan dalam Al-Qur'an

Salah satu contoh tafsir *mawḍū'ī* yang ditawarkan oleh *Amīn al-Khūlī* (1895-1966 M) ada pada karyanya yang berjudul *Min Hady Al-Qur'ān fī Ramadhān*. Pada awal buku ini, Khūlī menggali hikmah puasa sebelum masuk lebih dalam terkait pembahasan puasa. Beliau menukil Surah Al-Baqarah ayat 184 "وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" yang artinya "berpuasa itu lebih baik bagi kalian jika kalian mengetahui". Beliau juga menuliskan sebuah kata Mutiara "*al-ṣawm lafita li al-bashariyyah ilā fiṭratihā li kaylā taṭghaw*" yang artinya "puasa itu mengarahkan manusia pada fitrahnya sehingga tidak melampau batas". Kemudian Khūlī menguraikan hikmah-hikmah disyariatkannya puasa.[506]

Khūlī terlebih dahulu memaparkan beberapa hikmah puasa menurut ulama zama dahulu, seperti: berakhlak dengan akhlak Allah dalam hal tidak makan dan minum, menyerupai malaikat yang mampu menahan syahwat, *wasīlah* takwa, memunculkan rasa kasih sayang dan empati terhadap orang miskin, dan *wasīlah* syukur nikmat.Khūlī mengkritik pandangan-pandangan tersebut. Hal-hal tersebut bisa jadi merupakan hikmah turunan, namun bukan hikmah pokok dari syariat puasa sebagaimana ditunjukkan Al-Qur'an.[507]

Hikmah puasa berdasarkan Al-Qur'an menurut Khūlī ada dua, yaitu penegasan sisi kemanusian para Rasul dan peringatan bagi orang-

[505] Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Farmawi. Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 92.

[506] Āmīn Al-Khūlī, *Min Hady Al-Qur'ān fī Ramadhān* (Kairo: Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Amah lil Kitab, 1987), h. 7.

[507] Khūlī, *Min Hady Al-Qur'ān fī Ramadhān* …, h. 7-9.

orang yang melampaui batas. Para Rasul yang merasakan lapar dan dahaga juga manusia sebagaimana umatnya. Sisi kemanusian ini meniscayakan bahwa agama yang didakwahkan adalah agama untuk manusia, yaitu agama yang memerdekakan manusia baik secara sosial, politik, maupun pemikiran (dekolonialisasi). Cara menadakwahkan agama ini juga harus menggunakan cara manusia (*jihad insānī*). Segala usaha dan upaya dakwah juga tidak akan terlepas dari keterbatasan manusia. Puasa menjadi pelatihan untuk menegaskan sisi kemanusian para Rasul dengan berbagai konsekuensi yang dimilikinya.[508] Hikmah pertama ini didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur'an, diantaranya Surah Al-Furqan ayat 7 "وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ" yang artinya "mereka berkata mengapa utusan ini makan makanan dan bepergian di pasar?", Surah Al-Furqan ayat 20 " وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ" yang artinya "tidaklah kami utus para utusan sebelummu kecuali mereka itu makan makanan dan bepergian ke pasar", Surah Al-Anbiya' ayat 8 " وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ" yang artinya "tidaklah kami menjadikan mereka ini jasad yang tidak memakan makanan dan mereka juga tidak abadi", Surah Al-Maidah ayat 75 " مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ" yang artinya "tidaklah Al-Masih putra Maryam itu kecuali utusan Allah yang telah berlalu sebelumnya para utusan lainnya, ibunya adalah orang yang benar, keduanya memakan makanan", Surah Al-Syu'ara' ayat 79 "وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ" yang artinya "Dia yang memberiku makan dan minum", Surah Quraish ayat 4 "الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ" yang artinya "Dia yang memberi makan mereka dari kelaparan", Surah Al-An'am ayat 14 "وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ" yang artinya "Dia memberi makan dan tidak diberi makan", dan Surah Al-Dzariyat ayat 57 "مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ" yang artinya "tidaklah Aku menginginkan rizki dari mereka dan Aku juga tidak ingin supaya mereka memberiku makan".[509]

Hikmah puasa kedua adalah menjadi peringatan bagi orang-orang yang melampaui batas. Semua manusia tidak akan terlepas dari

[508] Khūlī, *Min Hady Al-Qur'ān fī Ramadhān* …, h. 10-11.
[509] Khūlī, *Min Hady Al-Qur'ān fī Ramadhān* …, h. 13-14.

"makan". Hal ini menjadi indikator kelemahan manusia dibandingkan malaikat, bahkan Allah Swt. Ketika manusia tidak makan dan minum, maka seketika mereka akan menjadi lemah lunglai tidak memiliki kekuatan. Puasa menjadi peringatan tegas bagi manusia-manusia yang sombong yang melampaui batas bahwa mereka adalah makhluk yang lemah dihadapan Allah Swt.[510] pada hikmah yang kedua ini, Khūlī tidak menyebutkan ayat-ayat yang menjadi dalil dari pandangan ini. Artinya, hikmah kedua ini merupakan pengembangan pemikiran beliau mengikuti alur analisis yang diberikan sebelumnya bahwa manusia itu lemah karena butuh makan sebagaimana disebutkan dalam ayat-ayat sebelumnya. Oleh karenanya, puasa menjadi peringatan bagi orang yang sombong dan lupa dengan kelemahannya.

l. Kesadaran dalam Al-Qur'an

Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M) menawarkan contoh aplikasi metode tafsir *mawḍū'ī* dalam karyanya *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*. Beliau menyajikan tema *al-wa'yu* (kesadaran) perspektif Al-Qur'an dalam uraian sangat panjang, lebih dari 1000 halaman. Pembahasan ini dibagi menjadi 8 Bab, meliputi tema-tema: *Nush'ah al-Wa'yi* (Kemunculan Kesadaran), *Al-Wa'yu Al-Dhātī* (Kesadaran Diri), *Al-'Awāṭif wa Al-Infi'ālāt* (Simpati dan Emosi), *Al-Khayyāl wa Al-Wa'yu Al-Khalqī* (Imajinasi dan Kesadaran Moral), *Al-Maqāṣid wa Al-Af'āl* (Maksud dan Tindakan), *Al-Ana wa Al-Ākhar* ("Saya" dan "Orang Lain"), *Al-Wa'yu wa Al-Ṭabī'ah* (Kesadaran dan Alam), *Al-Wa'yu wa Al-Tārīkh* (Kesadaran dan Sejarah). Delapan tema di atas dibagi ke dalam tema-tema yang lebih kecil, kemudian dibagi lagi dalam tema-tema lebih kecil lagi, kemudian dibagi lagi dalam tema-tema lebih kecil yang secara eksplisit dinyatakan dalam Al-Qur'an.[511]

Peneliti mengambil contoh tema *Nush'ah al-Wa'yi* (Kemunculan Kesadaran). Tema ini dibagi menjadi dua tema, yaitu *Al-Jism* (Jasmani) dan *Al-Idrāk Al-Hissī* (Pemahaman Inderawi/ Persepsi Sensorik). Tema

[510] Khūlī, *Min Hady Al-Qur'ān fī Ramadhān* …, h. 15-16.

[511] Ḥassan Ḥanafi, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Dar Al-Ru'ya, 2018), h. 31, 113, 323, 397, 587, 691, 833, dan 931.

Al-Jism (Jasmani) dibagi menjadi 11 tema, yaitu *Al-Jism aw Al-Badn aw Al-Jasad* (Jasmani, Badan, atau Jasad), *Al-Nuṭfah wa Al-'Alaqah wa Al-'Aẓmu wa Al-Lahm wa Al-Dam wa Al-Jild* (mani, gumpalan, tulang-belulang, daging, darah, dan kulit), *Al-Ra's wa Al-Shi'r wa Al-Dhaqn wa Al-Liḥyah* (kepala, rambut, dagu, dan jenggot), *Al-Wajh wa Al-Fāh wa Al-lisān wa Al-Halqūm wa Al-'Unuq* (wajah, mulut, lidah, tenggorokan, dan leher), *Al-Dhirā' wa Al-Yadd wa Al-Iṣba'* (lengan, tangan, dan jari), *Al-Zhuhr wa Al-Ṣadr wa Al-Baṭn wa Al-Am'ā' wa Al-Arḥām* (punggung, dada, perut, usus, dan rahim), *Al-Dubr wa Al-Farj* (dubur dan kemaluan), *Al-Rijl wa Al-Sāq wa Al-Qadm* (telapak kaki, tungkai, dan kaki), *Al-Dhakr wa Al-Unthā*, *Al-Rajul wa Al-Mar'ah* (laki-laki dan perempuan), *Al-Ṭa'ām wa Al-Sharb, Al-Jū' wa Al-Maraḍ* (makanan dan minuman, lapar dan sakit), *Al-Makān* (tempat). Tema *Al-Idrāk Al-Hissī* (Pemahaman Inderawi/ Persepsi Sensorik) dibagi menjadi enam tema, yaitu: *Lafzhā Al-Idrāk Al-Ḥissī* (dua kata *Al-Idrāk Al-Hissī*), *Al-Sam'u wa Al-Baṣar* (pendengaran dan penglihatan), *Al-Nazhru* (pencermatan), *Al-Ru'yah* (pandangan/ penglihatan), *Al-Dhawq wa Al-Lams wa Al-Sham* (perasaan, sentuhan, dan ciuman), *Al-Qalb wa Al-Fu'ad wa Al-Lub* (jantung, hati, dan akal).

Ḥanafi kemudian menguraikan sebagian tema di atas secara langsung seperti *Al-Jism aw Al-Badn aw Al-Jasad* (Jasmani, Badan, atau Jasad). Namun, sebagian besar tema masih dibagi menjadi tema-tema yang lebih kecil lagi. Salah sampelnya adalah tema *Al-Nuṭfah wa Al-'Alaqah wa Al-'Aẓmu wa Al-Lahm wa Al-Dam wa Al-Jild* (mani, gumpalan, tulang-belulang, daging, darah, dan kulit) yang dibagi menjadi 6 masing-masing tema, menjadi (1) *Al-Nuṭfah*, (2) *Al-'Alāqah*, (3) *Al-'Aẓmu*, (4) *Al-Lahm*, (5) *Al-Dam*, dan (6) *Al-Jild*. Buku ini akan mengambil tema pertama *Al-Nuṭfah* (mani) sebagai sampel penerapan metode tafsir *mawḍū'ī* yang dilakukan Ḥanafi.

Ḥanafi menafsirkan kata *Al-Nuṭfah* (mani) dalam Al-Qur'an dengan menarasikan secara sistematis ayat-ayat yang dikompilasi dalam *footnote*.[512] Ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut:

[512] Lih. Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic …, h. 35.

أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ [يس: ٧٧]

Tidakkah manusia mengetahui bahwa Kami menciptakannya dari setetes mani? Kemudian tiba-tiba saja dia menjadi musuh yang nyata. (QS. Yasin [36]: 77)

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ [النحل: ٤]

Dia telah menciptakan manusia dari mani, lalu ternyata dia menjadi pembantah yang nyata. (QS. Al-Nahl [16]: 4)

فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ [الحج: ٥]

Sesungguhnya Kami telah menciptakan (orang tua) kamu (Nabi Adam) dari tanah, kemudian (kamu sebagai keturunannya Kami ciptakan) dari setetes mani, lalu segumpal darah (QS. Al-Hajj [22]: 5)

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا [فاطر: ١١]

Allah menciptakanmu dari tanah, dari air mani, kemudian Dia menjadikanmu berpasang-pasangan (laki-laki dan perempuan). (QS. Fatir [35]: 11)

أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا [الكهف: ٣٧]

Apakah engkau ingkar kepada (Tuhan) yang menciptakanmu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan engkau seorang laki-laki yang sempurna? (QS. Al-Kahfi [18]: 37)

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ [غافر: ٦٧]

Dialah yang menciptakanmu dari tanah, kemudian dari setetes mani, lalu dari darah yang menggumpal (QS. Ghafir [40]: 67)

ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ [المؤمنون: ١٣]

Kemudian, Kami menjadikannya air mani di dalam tempat yang kukuh (rahim). (QS. Al-Mukminun [23]: 13)

FINAL

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ [الإنسان: ٢]

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan) (QS. Al-Insan [76]: 2)

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً [المؤمنون: ١٤]

Kemudian, air mani itu Kami jadikan sesuatu yang menggantung (darah). Lalu, sesuatu yang menggantung itu Kami jadikan segumpal daging. (QS. Al-Mukminun [23]: 14)

وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (٤٥) مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى (٤٦) [النجم: ٤٥، ٤٦]

Bahwa sesungguhnya Dialah yang menciptakan pasangan laki-laki dan perempuan. dari mani ketika dipancarkan. (QS. Al-Najm [53]: 45-46)

أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى [القيامة: ٣٧]

Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim)? (QS. Al-Qiyamah [75]: 37)

مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ [عبس: ١٩]

Dia menciptakannya dari setetes mani, lalu menentukan (takdir)-nya. (QS. Abasa [80]: 19)

Al-Nutfah (mani) itu merupakan salah satu tahapan dari proses penciptaan manusia dalam rahim seorang ibu sebagaimana *al-'alaqah* (gumpalan darah) dan *al-muḍghah* (gumpalan daging). Ḥanafi menyatakan bahwa para pembaharu (*iṣlāhiyyīn*) menekankan pada pengamatan proses perkembangan ini. Bagaimana bisa, manusia yang dulunya janin dalam rahim ibunya menjadi musuh Pencipta? Sebelum *Al-Nutfah* (mani), manusia hanyalah tanah. Bagaimana tanah yang merupakan benda padat kemudian bercampur air dapat menjadi makhluk hidup yang berada dalam mani/ sperma, kemudian bertemu dengan sel telur dalam rahim perempuan? Hal ini menunjukkan keistimewaan sebuah proses penciptaan dan menjadi bukti ada

pengaruh eksternal yang turut campur dalam proses tersebut sehingga sesuatu yang bersifat kuantitas (*al-kam*) berubah menjadi kualitas (*al-kayf*) dalam arti berakal.[513]

3. Analisis Kritis Terhadap Contoh Tafsir *Mawdū'i*

Contoh-contoh tafsir *mawḍū'ī* di atas menunjukkan budaya penafsiran yang praktis dan fungsional. Praktis memiliki dua dimensi makna terikat pada model tafsir *mawḍū'ī* yang diikuti. Pada tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* budaya praktis tersebut tampak dari penafsiran yang global atau *ijmālī* terhadap sebuah surah. Sebuah surah memiliki tema besar yang di bawahnya memiliki tema-tema kecil. Mufasir kemudian menjelaskan kandungan tema-tema tersebut secara integral sehingga menghadirkan penafsiran yang mengusung konsep kesatuan tema dalam Al-Qur'an (*wiḥdah mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm*). Penafsiran yang berujung pada pengusungan sebuah konsep juga menunjukkan budaya fungsional dalam penafsiran.

Pada tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*, budaya praktis terlihat pada fokus mufasir hanya pada sebuah tema saja yang dipahami dengan dasar ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut. Model semacam ini tentu memudahkan dan mempercepat seorang mufasir dalam menperoleh hasil penafsirannya terkait sebuah tema yang dikaji. Budaya fungsional dalam tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* terlihat pada maksud mufasir dalam setiap usaha penafsirannya. Artinya, penafsiran-penafsiran yang dilakukan selalu diupayakan mendukung maksud mufasir yang akan dibahas pada bab selanjutnya.

Contoh di atas juga menunjukkan bahwa tiap tokoh tafsir *mawḍū'ī* memiliki gaya tersendiri dalam mengaplikasikan metode tafsir *mawḍū'ī*. 'Abduh yang disebut Farmāwī sebagai "tokoh utama tafsir *mawḍū'ī* di era modern" mengaplikasikan konsep yang beliau tawarkan paling tidak untuk memenuhi 3 fungsi. Fungsi pertama adalah untuk membedakan makna satu kata diantara bagian ayat dalam Al-Qur'an. Beliau menyatakan bahwa tafsir terbaik adalah tafsir yang mengumpulkan ayat-ayat setema, karena bisa jadi satu kata memiliki makna yang berbeda pada ayat yang berbeda.

[513] Lih. Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic …, h. 35.

Model tafsir *mawḍū'ī* semacam ini dapat dilihat pada contoh penafsiran 'Abduh di atas yang menyatakan salah satunya bahwa mengingat "nama Allah itu" berbeda dengan mengingat "Allah". Mengingat "nama Allah itu" dilakukan secara lisan seperti disebutkan misalnya pada Surah Al-A'lā ayat 1 dan Surah Al-Ḥaqqah: 52, sedangkan mengingat "Allah" dilakukan bukan dengan lisan seperti disebutkan misalnya pada Surah Al-Ahzab: 41 dan Surah Ali Imran: 191.

Abduh juga mempraktikan model di atas untuk menafsirkan tema hidayah. Menurut pengamatan beliau, hidayah dalam Al-Qur'an memiliki dua kemungkinan makna. Makna pertama adalah petunjuk yang mengarahkan pada sebuah jalan (*ṭarīq*), kebaikan dan keburukan sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Balad [90]: 10 "وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ". Makna kedua adalah petunjuk yang disertai pertolongan dan taufik Allah kepada manusia sehingga dapat berada pada jalan kebaikan dan keselamatan sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-An'am [6]: 90 " أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهِ".[514] Walaupun telah mempraktikkan model tafsir *mawḍū'ī* dalam *Tafsīr Al-Manār*, namun harus diakui bahwa 'Abduh belum memiliki karya secara khusus yang mengaplikasikan konsep tafsir *mawḍū'ī* tersebut.

Fungsi tafsir *mawḍū'ī* kedua jika melihat contoh "Abduh di atas adalah untuk membedakan makna pewahyuan dan makna yang menyejarah pada sebuah tema atau kata. Hal ini dimisalkan pada tema takwil yang maknanya mulai berubah pada awal abad ketiga hijrah. Pemahaman yang valid terhadap tema atau kata takwil dalam Al-Qur'an memerlukan penelusuran sejarah pemaknaan kata tersebut mulai era pewahyuan sampai masa perubahan makna tersebut pada era *muta'akhkhiirin*.

Fungsi tafsir *mawḍū'ī* ketiga adalah untuk mengharmonikan penafsiran sebuah tema dalam Al-Qur'an dengan *ilm aḥwāl al-bashar* (ilmu-ilmu sosial dan turunannya).[515] Hal ini seperti penafsiran tema

[514] Model semacam ini kemudian dikembangkan dalam Mu'jam Yusuf Ridla yang berisi uraian bahwa satu kata dalam bahasa arab dapat memiliki banyak makna, bahkan sampai 10 makna yang semuanya asli walaupun tidak populer.

[515] Atho Mudzhar membagi ilmu menjadi 3: ilmu alam, ilmu sosial, dan ilmu humaniora.

ummah wāḥidah dimana ‘Abduh menegaskan bahwa untuk memahami tema ini, seorang mufasir harus memahami kapan sebuah umat itu menjadi kuat dan lemah, maju dan mundur, atau makmur dan hancur. Pemahaman *ilm aḥwāl al-bashar* akan mengarahkan apakah *ummah wāḥidah* itu bermakna positif atau negatif. Seandainya positif, maka manusia perlu untuk diarahkan menjadi ummah wāḥīdah, namun seandainya maknanya negatif, maka manusia tidak perlu mengarah ke sana. Dalam konteks ini, *ummah wāḥidah* dimaknai dengan makna yang positif yaitu umat yang kehidupan masyarakatnya berjalan secara adil lawan dari kata zalim atau sewenang-wenang.

Di antara contoh-contoh yang disuguhkan oleh para tokoh tafsir *mawḍū‘ī* di atas, Ḥanafī mengajukan sebuah tema kontemporer yang hangat diperbincangkan secara mendalam oleh para intelektual, yaitu tentang kesadaran atau *consciousness*. Kesadaran adalah pengalaman subyektif, pemahaman diri dan persepsi terhadap dunia yang menjadi landasan bagi refleksi mendalam, proses kreatif, dan pengembangan gagasan yang menghubungkan dimensi material, kognitif, dan spiritual manusia. Kesadaran telah dibahas oleh filsuf seperti Descartes dengan konsep *cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada) bahkan masuk juga dalam ranah pembahasan psikologi. Kesadaran dalam Al-Qur’an dibahas secara panjang lebar oleh Ḥassan Ḥanafī sampai lebih dari 1000 halaman pembahasan.

Tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis pertama kali ditawarkan oleh Amīn al-Khūlī melalui gagasan tafsir sastrawi yang berpijak pada pandangan bahwa Al-Qur'an adalah kitab sastra arab terbesar (*kitab al-'arabiyyah al-akbar*). Sebagai kitab sastra arab, maka Al-Qur'an menerima pengkajian secara objektif sebagaima kitab berbahasa Arab lainnya. Namun demikian, Khūlī meletakkan sifat *akbar* (terbesar) mengisyaratkan bahwa beliau tidak melepaskan Al-Qur'an dari dimensi sakralitasnya. Di satu sisi beliau ingin pengkajian objektif-kritis terhadap Al-Qur'an sebagaimana karya sastra arab lainnya, di sisi lain beliau tidak ingin meninggalkan sakralitas Al-Qur'an sebagai mukjizat dan wahyu dari Allah Swt.

BAB V

FAKTOR INTERNAL DAN EKSTERNAL YANG MEMPENGARUHI PERKEMBANGAN TAFSIR *MAWḌŪʿĪ*

Bagian ini menguraikan faktor-faktor internal dan eksternal yang memengaruhi lahirnya gagasan tafsir *mawḍūʿī*, dengan menyoroti berbagai aspek yang melatarbelakangi pengembangannya. Faktor internal mencakup maksud atau tujuan (*intentions*) para tokoh tafsir *mawḍūʿī*, yang didorong oleh keinginan untuk menawarkan pendekatan baru dalam memahami Al-Qur'an secara tematik. Sementara itu, faktor eksternal terdiri atas dorongan berupa kondisi yang memengaruhi lahirnya gagasan ini, termasuk dua aspek utama: ketidakpuasan terhadap status quo dalam komunitas wacana tafsir Al-Qur'an dan komentar negatif terhadap kesatuan tema dalam Al-Qur'an. Pembahasan dalam bab ini memberikan gambaran mendalam tentang latar belakang sosial, intelektual, dan kritik yang menjadi pendorong gagasan tafsir *mawḍūʿī*.

A. Maksud Para Tokoh Tafsir *Mawḍūʿī* untuk Menegaskan atau Mengenyampingkan Kemukjizatan Al-Qur'an

Maksud penulis (*author's intentions*) akan berpengaruh dalam pembentukan teks dan struktur teks (*textual structure*) melalui proses tekstualisasi (*textual process*). Oleh karenanya, apa yang dimaksud penulis harus menjadi objek kajian pada pembahasan sejarah intelektual. Hal ini

bertujuan supaya "makna" pada sebuah teks dapat dipahami pada situasi dan konteks sejarah yang berbeda.[516]

Konteks maksud pada pemabahasan buku ini diadaptasi dan digunakan untuk mengetahui apa keinginan para tokoh sehingga menawarkan gagasan metode tafsir *mawḍū'ī*. Pengkajian terhadap hal ini penting sehingga peneliti memahami lebih dalam apa dan bagaimana gagasan dibalik penawaran metode tafsir *mawḍū'ī*. Pemahaman terhadap "maksud" (*intentions*) menjadikan peneliti mampu memahami lebih jauh arah penafsiran yang diinginkan oleh tokoh tafsir *mawḍū'ī*.

Maksud tokoh tafsir *mawḍū'ī* yang paling eksplisit adalah yang disampaikan Abduh sebagaimana disebutkan dalam *Mukaddimah Tafsīr Al-Manār*. Beliau menyebut bahwa maksud paling tinggi dalam menafsirkan Al-Qur'an (*al-maqṣid al'a'lā*) adalah menggali petunjuk Al-Qur'an (*al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*). Gagasan bahwa Al-Qur'an adalah hidayah untuk umat manusia yang dapat dihadirkan dengan metode tafsir *mawḍū'ī* juga dapat ditemukan dalam pernyataan-pernyataan para tokoh lainnya. Pernyataan-pernyataan tersebut seperti,

Pertama, pernyataan Abduh bahwa tafsir itu harus bisa memalingkan manusia dari keburukan pada kebaikan,

> وَالتَّفْسِيرُ الَّذِي نَطْلُبُهُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمُ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ.
>
> Tafsir yang kami inginkan adalah pemahaman Al-Qur'an yang mengarahkan pada pandangan Al-Qur'an itu ajaran yang menunjuki manusia pada kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Sesungguhnya ini adalah tujuan utama (*al-maqṣid al-a'la*) dari penafsiran.[517]

Kedua, pernyataan Abduh bahwa tujuan utama penafsiran adalah *al-ihtidā' bi Al-Qur'an*, redaksi demikian,

---

[516] Dominick Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory XIX*, no. 3 (1980): h. 254-256.

[517] Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm Al-Ma'rūf bi Tafsīr Al-Manār*, ed. 1 (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 2013), Jilid 1, h. 25.

التَّفْسِيرُ الَّذِي قُلْنَا: إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ – عَلَى أَنَّهُ فَرْضُ كِفَايَةٍ – هُوَ الَّذِي يَسْتَجْمِعُ تِلْكَ الشُّرُوطَ لِأَجْلِ أَنْ تُسْتَعْمَلَ لِغَايَتِهَا، وَهُوَ ذَهَابُ الْمُفَسِّرِ إِلَى فَهْمِ الْمُرَادِ مِنَ الْقَوْلِ، وَحِكْمَةِ التَّشْرِيعِ فِي الْعَقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَجْذِبُ الْأَرْوَاحَ، وَيَسُوقُهَا إِلَى الْعَمَلِ وَالْهِدَايَةِ الْمُودَعَةِ فِي الْكَلَامِ، لِيَتَحَقَّقَ فِيهِ مَعْنَى قَوْلِهِ: (هُدًى وَرَحْمَةً) وَنَحْوِهِمَا مِنَ الْأَوْصَافِ. فَالْمَقْصِدُ الْحَقِيقِيُّ وَرَاءَ كُلِّ تِلْكَ الشُّرُوطِ وَالْفُنُونِ هُوَ الِاهْتِدَاءُ بِالْقُرْآنِ.

Tafsir yang kami maksud: sesungguhnya wajib bagi orang-orang — *fardhu kifayah* — untuk memenuhi syarat-syarat itu (disebutkan sebelumnya) sehingga dapat digunakan sesuai tujuannya, yaitu membawa mufasir kepada pemahaman yang diinginkan oleh firman (Allah), dan hikmah pensyariatan dalam akidah dan hukum yang mampu menarik dan mengarahkan jiwa kepada amal dan petunjuk yang terkandung dalam firman (Allah), sehingga firman-Nya: (*huda wa raḥmah*) dan sifat-sifat sejenisnya itu dapat terwujud. Maka tujuan sejati di balik semua syarat dan teknik penafsiran ini adalah mendapatkan petunjuk dengan Al-Qur'an (*al-ihtidā' bi al-Qur'ān*).[518]

Ketiga, pernyataan Abduh bahwa tafsir yang paling baik adalah mengumpulkan ayat-ayat yang setema,

وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْهَمَ اللَّفْظَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ بِأَنْ يَجْمَعَ مَا تَكَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ وَيَنْظُرَ فِيهِ، فَرُبَّمَا اسْتُعْمِلَ بِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ كَلَفْظِ " الْهِدَايَةِ " – سَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي الْفَاتِحَةِ – وَغَيْرِهِ، وَيُحَقِّقُ كَيْفَ يَتَّفِقُ مَعْنَاهُ مَعَ جُمْلَةِ مَعْنَى الْآيَةِ فَيَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَطْلُوبَ مِنْ بَيْنِ مَعَانِيهِ.

Cara terbaik untuk memahami kata-kata dalam Al-Qur'an adalah dari Al-Qur'an itu sendiri, dengan mengumpulkan dan mencermati apa yang diulang-ulang di beberapa tempat dalam Al-Qur'an, karena terkadang suatu kata itu digunakan untuk arti yang berbeda, seperti kata "*al-hidāyah*" – penafsirannya akan ada di Al-Fatihah – dan lain-lain, kemudian memeriksa kesesuaian makna

[518] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26.

tersebut dengan makna keseluruhan ayat tersebut, sehingga dapat diketahui makna yang diinginkan diantara sejumlah maknanya.[519]

Empat, pernyataan Shaltut bahwa metode tafsir adalah metode ideal untuk menghadirkan hidayah Al-Qur'an sehingga dapat menjadi solusi bagi problematika sosial masyarakat,

وَهَذِهِ الطَّرِيْقَةُ فِي نَظْرِنَا هِيَ الطَّرِيْقَةُ الْمُثْلِيُّ وَخُصُوْصًا فِي التَّفْسِيْرِ الَّذِي يُرَادُ إِذَاعَتُهُ عَلَى النَّاسِ بِقَصْدِ إِرْشَادِهِمْ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهِدَايَةِ، وَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ نَظَرِيَاتٍ بَحْتَةً يَشْتَغِلُ بِهَا النَّاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّكُوْنَ لَهَا مُثُلٌ وَاقِعِيَّةٌ فِيْمَا يَحْدُثُ لِلْأَفْرَادِ وَالْجَمَاعَاتِ مِنْ أَقْضِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِحَيَاتِهِمْ مِنْ شُئُوْنٍ.

Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[520]

Tiga pernyataan Abduh di atas menegaskan pandangan bahwa penafsiran yang diinginkan Al-Qur'an adalah penafsiran yang transformatif, yaitu penafsiran yang mampu mengarahkan manusia pada kebaikan[521] dan menampakkan hikmah pensyariatan dalam akidah dan hukum sehingga mampu menarik dan mengarahkan jiwa kepada amal dan

[519] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24.

[520] Pernyataan Shaltūt dapat dilihat dalam kitabnya *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān*, 2nd ed. (Kairo: Dār li Kātib Al-Arabī, 1968), h. 323–324.

[521] Tentu ini dalam ruang lingkup kemampuan manusia. 'Abduh menyatakan "يُمْكِنُنَا فَهْمُ مَا تَهْتَدِي بِهِ بِقَدْرِ الطَّاقَةِ" (memungkinkan kita memperoleh pemahaman yang menjadi hidayah bagi kita sesuai kadar kemampuan). 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 25.

petunjuk yang terkandung dalam firman Allah.[522] . Itulah makna *al-ihtidā' bi Al-Qur'an*. Tafsir tidak sekedar teknik dalam memahami teks-teks Al-Qur'an saja, namun ada maksud yang memfungsikan tafsir itu sebagai pemahaman yang mampu mengubah masyarakat menjadi lebih baik.

Gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* dilanjutkan oleh Shaltūt (1893-1963 M)[523] sebagaimana tersebut pada pernyataan keempat. Shaltut menegaskan bahwa metode kompilasi ayat-ayat setema adalah metode paling ideal untuk menghadirkan petunjuk Al-Qur'an sehingga dapat diaplikasikan dalam menyelesaikan berbagai problem kehidupan sosial individu dan masyarakat. Gagasan ini berlanjut dan berpengaruh pada pengembangan metode tafsir selanjutnya, termasuk metode tafsir *mawḍū'ī* yang dicetuskan oleh Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M).

Kūmī (1912 – 1991 M) dan muridnya, Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M)[524] menjadikan gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān* sebagai landasan dalam merumuskan metode tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*.[525] Keduanya menukil gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* dari Shaltūt secara apa adanya. Kūmī meletakkan nukilan ini pada sub-bab *Al-Hājjah ilā Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* halaman 17-18, sedangkan Farmāwī meletakkan nukilan ini pada sub-bab *Manzilah Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī Bayna Manāhij Al-*

FINAL

[522] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26.

[523] Shabu menyatakan bahwa Shaltūt adalah murid 'Abduh, dan termasuk ulama yang membawa manhaj tafsir madrasah Al-Manar. Dr. Abd Al-Bāsiṭ Haykal berbeda pandangan dengan Shabu, menurut beliau Shaltūt tidak pernah bertemu dengan 'Abduh. Namun demikian, Shaltūt merupakan salah satu tokoh Madrasah Al-Manār yang memegang kuat pandangan dan wawasan keilmuan madrasah tersebut dibawah bimbingan murid-murid Muhammad 'Abduh. Hājir Muḥammad Ahmad Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr" (Universitas Khourtoum, 2004), h. 29 dan 234; Redaksi Dostor, "*Al-Shaykh* Maḥmūd Shaltūt, Imām Al-Tajdīd Alladhī Tālaba bi I'ādah 'Aṣr Al-Ijtihād," *Dostor*, last modified 2022, diakses Agustus 8, 2024, https://www.dostor.org/4161633 .

[524] Farmāwī adalah murid bimbingan disertasi Kūmī. Lih. Abdul Hay Farmāwī, *Rasm Al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, ed. 1 (Mekah: Al-Maktabah Al-Makkiyah, 2004), h. 7.

[525] Ketika disebut kata tafsir *mawḍū'ī*, kebanyakan orang akan terpikir dengan tafsir *mawḍū'ī li al-Qur'ān*. Lih. Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, 2 ed. (Kairo: t.p., 1977), h. 52. Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1 ed. (Kairo: t.p., 1982), h. 23.

Tafsīr Al-Ukhrā halaman 64. Secara implisit, gagasan Shaltūt yang dinukil buku *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* menjadi alasan bagi Farmāwī untuk menyebut Shaltūt sebagai peletak prinsip tafsir *mawḍū'ī* yang pertama kali (*awwalu man waḍa'a al-malāmiḥ al-ra'īsiyyah li manhaj hādha al-tafsīr*).[526]

Selain menegaskan gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān* dengan menukil pernyataan Shaltūt, Kūmī dan Farmāwī juga memberikan pernyataan bahwa konsep Al-Qur'an sebagai kitab hidayah itu melekat pada gagasan metode tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*. Contoh pernyataan Kūmī dan Farmāwī terkait hal ini adalah sebagai berikut:

وَذَلِكَ النَّوْعُ مِنَ الْبَحْثِ حَدِيْثٌ فِي سُلُوْكِهِ جَدِيْدٌ فِي مَوْضُوْعِهِ، وَهُوَ مِنَ الْأَهَمِّيَّةِ بِمَكَانٍ عَظِيْمٍ حَيْثُ كَانَ مُبَرَّزًا لِلنَّوَاحِي الْقُرْآنِيَّةِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا نَزَلَ الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ لِيَكُوْنَ هِدَايَةً لِلنَّاسِ فِي أُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

Model pembahasan ini baru dalam langkah-langkah dan objek pembahasannya, model ini memiliki signifikansi yang sangat besar karena menyoroti aspek-aspek Al-Qur'an dari sisi bahwa Al-Qur'an diturunkan supaya menjadi petunjuk bagi umat manusia dalam urusan dunia dan akhirat.[527]

أَنَّهُ يَجْمَعُ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةَ، يُدْرِكُ الْبَاحِثُ مَا بَيْنَهَا مِنْ انْسِجَامٍ وَتَرَابُطٍ وَبِذَلِكَ : «يُبَيِّنُ لَهُ مَعَانِي الْقُرْآنِ وَهِدَايَتَهُ، وَيُظْهِرُ لَهُ فَصَاحَتَهُ وَبَلَاغَتَهُ».

Dengan mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an, seorang peneliti akan memahami keselarasan dan keterkaitan di antara ayat-ayat tersebut. Dengan demikian, makna-makna Al-Qur'an dan petunjuknya akan menjadi jelas baginya, serta kefasihan dan keindahannya juga akan terlihat.[528]

---

[526] Abdul Hay Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, ed. 1 (Kairo, 1977), h. 64 dan 74; Aḥmad Al-Sayyid Al- Kūmī dan Muḥammad Aḥmad Yūsuf Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*, ed. 1 (Kairo: t.p. , 1982), h. 17-18.

[527] Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 7.

[528] Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, 2 ed. (Kairo: t.p., 1977), h. 69.

Gagasan *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* ini sejatinya berdiri pada sebuah asumsi atau keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan "kebenaran yang pasti". Artinya, Al-Qur'an itu sesuatu yang sakral diturunkan oleh Pencipta untuk seluruh makhluknya. Keraguan terhadap Al-Qur'an tidak ada dan tidak boleh ada bagi orang-orang yang mengimaninya. Keyakinan semacam ini menghadirkan gagasan bahwa Al-Qur'an itu sumber petunjuk yang mampu mengarahkan manusia pada kebahagiaan dunia dan akhirat.

Gagasan kedua adalah Al-Qur'an memiliki struktur tema yang menyatu atau terintegrasi. Para tokoh gagasan ini memandang bahwa Al-Qur'an itu sistematis, strukturnya sempurna, pilihan katanya tepat, gaya bahasanya indah, namun kandungannya sangat dalam. Gagasan ini dapat ditemukan dalam *great text* karya Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M), Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M), Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M).

Darrāz menyebut kesatuan struktur tema dalam Al-Qur'an dengan istilah *al-Wiḥdah fi al-Kathrah* (kesatuan dalam keragaman).[529] Darrāz menjelaskan konsep ini dalam pernyataan berikut,

هَذَا الَّذِي حَدَّثْنَاكَ عَنْهُ مِنْ عَظَمَةِ الثَّرْوَةِ الْمَعْنَوِيَّةِ فِي أُسْلُوْبِ الْقُرْآنِ عَلَى وِجَازَةِ لَفْظِهِ ، يُضَافُ إِلَيْهِ أَمْرٌ آخَرٌ هُوَ زِيْنَةُ تِلْكَ الثَّرْوَةِ وَجَمَالِهَا. ذَلِكَ هُوَ تَنَاسُقِ أَوْضَاعِهَا ، وَائْتِلَافُ عَنَاصِرِهَا ، وَأَخْذُ بَعْضِهَا بِحَجْزِ بَعْضٍ، حَتَّى إِنَّهَا لِتَنْتَظِمَ مِنْهَا وَحْدَةٌ مُحْكَمَةٌ لَا انْفِصَامَ لَهَا.

> Ini yang telah kami sampaikan kepada anda tentang besarnya kekayaan makna dalam gaya bahasa Al-Qur'an meski singkat katanya, ditambah satu hal lagi, yaitu keindahan dan keanggunan kekayaan makna tersebut. Itu adalah keserasian dalam penempatan kata-kata, kesatuan unsur-unsurnya, serta keterkaitan antara satu dengan yang lainnya, sehingga ia membentuk satu kesatuan yang kokoh dan tidak terpisahkan.[530]

---

[529] Muḥammad Abdullah Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm: Naẓrāt Jadīdah fi Al-Qur'ān*, ed. Abdul Hamid Al Dakhakhini, 2 ed. (Riyadh: Dar Teba li Nasyr wa Tawzi', 2000), h. 146-148.

[530] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 180

Sebuah surah dalam Al-Qur'an memiliki struktur yang sistematis dan menyatu dalam membangun sebuah tema (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*). Sebuah surah memang memiliki penjelasan (*al-bayān*) yang beragam, namun tetap berkorelasi pada satu tema, memiliki unsur yang selaras serta bagian yang saling menguatkan dengan bagian lainnya.[531] Darrāz juga menganalogikan Al-Qur'an seperti sebuah gambar utuh yang memiliki bagian-bagiannya. Seandainya ada satu bagian gambar yang tidak sesuai, maka rusak pula keutuhan gambar tersebut.[532]

Konsep Darrāz tersebut dikembangkan oleh Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M). Hijāzī sepakat bahwa Al-Qur'an itu memiliki sisi keistimewaan dari sisi bahasa. Sistematika Al-Qur'an adalah *tawqīfī*, yaitu sebuah ketetapan dari Allah Swt.[533] Karenanya, ada hikmah atau pelajaran yang dapat diambil dari sistematika tersebut. Hijāzī menyatakan

وَلَمْ يَكُنْ هَذَا التَّرْتِيْبُ مِنْ صُنْعِ الْبَشَرِ بَلْ كَانَ تَوْقِيْفِيًّا مِنَ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَهَلْ هُنَا اتِّصَالٌ وَمُنَاسَبَةٌ بَيْنَ آيَاتِ الْقُرْآنِ عَلَى هَذَا التَّرْتِيْبِ فِي الْمُصْحَفِ، بِمَعْنَى هَلْ هُنَاكَ سِرٌّ فِى اتِّصَالِ الْآيَةِ بِأُخْتِهَا فِي السُّوْرَةِ ؟ الْحَقِيْقَةُ أَنَّ هُنَاكَ سِرًّا وَمُنَاسَبَةً بَيْنَ الْآيَاتِ فِي السُّوْرَةِ. لَكِنْ لَيْسَ إِدْرَاكُ هَذَا بِالْأَمْرِ السَّهْلِ الْمَيْسُوْرِ خَاصَةً إِذَا عَرَفْنَا أَنَّ الْآيَاتِ أُنْزِلَتْ فِي أَوْقَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَأَمَاكِنَ مُتَبَايِنَةٍ وَلِظُرُوْفٍ مُخْتَلِفَةٍ ثُمَّ جُمِعَتْ هَذَا الْجَمْعُ الْمَوْجُوْدُ فِي الْمُصْحَفِ.

Sistematika ini bukanlah hasil karya manusia, melainkan bersifat *tawqīfī* dari Allah Swt. Jika demikian halnya, adakah hubungan dan keserasian antara ayat-ayat Al-Qur'an dalam susunan di mushaf ini? Dengan kata lain, apakah terdapat rahasia di balik keterkaitan antara satu ayat dengan ayat lainnya dalam satu surah? Sejatinya, sungguh ada rahasia dan *munāsabah* (keserasian) antara ayat-ayat dalam sebuah surah. Tetapi, pemahaman terhadap masalah ini tidaklah mudah, terutama apabila kita tahu bahwa ayat-ayat tersebut

[531] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 146-148.
[532] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 180.
[533] Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1 ed. (Kairo: Dār Al-Kutub Al-Hadīthīyyah, 1970), h. 11.

diturunkan pada waktu, tempat, dan keadaan yang berbeda, kemudian ayat tersebut (dengan berbagai macam perbedaan itu) disatukan dalam sebuah mushaf.[534]

Fakta pengulangan sebuah tema pada beberapa bagian Al-Qur'an memang ada.[535] Namun, ini bukan kelemahan Al-Qur'an. Ini justru merupakan kelebihan Al-Qur'an[536] yang harus dieksplorasi lebih jauh. Hijāzī menawarkan penelitian sebuah tema dengan cara mengkompilasi ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut sehingga dapat memahami secara komprehensif makna tema tersebut secara umum dan maknanya secara khusus pada tiap bagian dalam Al-Qur'an.[537] Inilah konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān*. Hijāzī menjelaskan lebih lanjut tentang konsep ini sebagai berikut:

وَأَمَّا الْوِحْدَةُ الْمَوْضُوْعِيَّةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ فَالْمُرَادُ مِنْهَا الْبَحْثُ عَنِ الْقَضَايَا الْخَاصَّةِ الَّتِي عَرَضَ لَهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ فِي سُوْرَةِ الْمُخْتَلِفَةِ لِيُظْهِرَ مَا فِيْهَا مِنْ مَعَانٍ خَاصَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْمَوْضُوْعِ الْعَامِ الَّذِي نَبْحَثُهُ لِنُحَقِّقَ الْهَدْفَ وَهُوَ الْوِحْدَةَ الْمَوْضُوْعِيَّةَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ.

Kesatuan tema dalam Al-Qur'an adalah kajian tentang satu tema tertentu yang dipaparkan Al-Qur'an pada surah yang berbeda-beda, dengan tujuan agar terlihat makna-makna khusus tema tersebut dalam setiap surah tempatnya berada, dalam kaitannya dengan makna umum tema dimaksud. Adapun target

---

[534] Lih. Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 12-13.

[535] Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 35.

[536] Hijāzī berargumentasi tentang kelebihan Al-Qur'an ini dengan tantangan Al-Qur'an kepada ahli bahasa dari kalangan Arab untuk membuat tulisan semacam Al-Qur'an. Mereka tidak mampu membuatnya. Bahkan *saking* takjubnya dengan sistematika Al-Qur'an, Al-Walīd ibn Al-Mughīrah menyatakan bahwa Al-Qur'an itu sihir yang diajarkan para pendahulu. Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 15.

[537] Artinya, kompilasi ayat setema itu berfungsi untuk menemukan beragam makna sebuah tema atau kata yang tersebar pada berbagai ayat dalam Al-Qur'an sehingga dapat mengantarkan pada pemahaman yang komprehensif terhadap makna tema tersebut secara umum dan maknanya secara khusus pada tiap bagian dalam Al-Qur'an. Fungsi seperti sama dengan apa yang dinyatakan 'Abduh ketika mencontohkan pentingnya mengkompilasi ayat-ayat tentang hidayah sehingga dapat memahami makna hidayah dalam Surah Al-Fatihah ayat 6 secara tepat.

yang ingin diwujudkan adalah terlihatnya integrasi yang sempurna antara ayat-ayat yang terpisah-pisah namun berbicara tentang satu tema tersebut.[538]

Konsep ini menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki struktur tema yang menyatu. Walaupun ada beberapa tema yang diulang-ulang, pengulangan tersebut memiliki pemahaman khusus yang harus dicermati. Pencermatan ini dapat dilakukan dengan pembahasan secara komprehensif terhadap sebuah tema dengan melibatkan ayat-ayat yang bersinggungan dengan tema tersebut. Tujuannya untuk menemukan makna umum dari tema tersebut dan makna khususnya pada setiap bagian dalam Al-Qur'an. Gagasan ini sebetulnya juga telah diwacanakan oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M). Artinya, konsep ini merupakan pengembangan bukan sesuatu hal yang murni baru. 'Abduh menyatakan

وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْهَمَ اللَّفْظَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ بِأَنْ يَجْمَعَ مَا تَكَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ وَيَنْظُرَ فِيهِ، فَرُبَّمَا اسْتُعْمِلَ بِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ كَلَفْظِ " الْهِدَايَةِ " – سَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي الْفَاتِحَةِ – وَغَيْرِهِ، وَيُحَقِّقُ كَيْفَ يَتَّفِقُ مَعْنَاهُ مَعَ جُمْلَةِ مَعْنَى الْآيَةِ فَيَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَطْلُوبَ مِنْ بَيْنِ مَعَانِيهِ.

Cara terbaik untuk memahami kata-kata dalam Al-Qur'an adalah dari Al-Qur'an itu sendiri, dengan mengumpulkan dan mencermati apa yang diulang-ulang di beberapa tempat dalam Al-Qur'an, karena terkadang suatu kata itu digunakan untuk arti yang berbeda, seperti kata "*al-hidāyah*" – penafsirannya akan ada di Al-Fatihah – dan lain-lain, kemudian memeriksa kesesuaian makna tersebut dengan makna keseluruhan ayat tersebut, sehingga dapat diketahui makna yang diinginkan diantara sejumlah maknanya.[539]

[538] Terjemahan ini diambil sesuai dengan buku *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an*. Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah …*, h. 33-34; Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2010), h. 34.

[539] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24

Kūmī dan Farmāwī juga mengadopsi konsep Al-Qur'an sebagai kitab yang integral.[540] Konsep ini menjadi dasar dari gagasan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Gagasan ini berangkat dari keyakinan bahwa sistematika Al-Qur'an itu *tawqīfī* dari Allah Swt. Oleh karenanya, sistematika ini tentu memiliki hikmah dan pelajaran yang dapat dieksplorasi. Tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* mengeksplorasi tema-tema pada sebuah surah untuk membangun sebuah tema besar yang dikandung oleh surah tersebut.[541] Konsep Al-Qur'an sebagai kitab yang integral dalam metode ini dapat ditemukan pada pernyataan Kūmī dan Farmāwī sebagai berikut:

أُوْلَاهُمَا: أَنْ يَجْعَلَ السُّوْرَةَ الْقُرْآنِيَّةَ وَحْدَةً مُتَكَامِلَةً هَدْفُهَا وَاحِدٌ وَإِنْ تَعَدَّدَتْ مَوْضُوْعَاتُهَا، فَهِيَ تَدُوْرُ حَوْلَ مَرْكَزٍ رَكِيْزٍ يُسَمَّى بِالْغَرْضِ سَوَاءٌ كَانَ عَامًا أَوْ خَاصًا.

(Tafsir *mawḍū'ī*) yang pertama adalah menjadikan surah Al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan yang utuh dengan satu tujuan, meskipun terdapat berbagai tema di dalamnya. Semua tema tersebut berpusat pada satu ide pokok yang disebut dengan "*ghardh*", baik yang bersifat umum maupun khusus.[542]

النَّوْعُ الأَوَّلُ : الْكَلَامُ عَلَى السُّوْرَةِ كَكُلٍّ، مَعَ بَيَانِ أَغْرَاضِهَا : الْعَامَةِ ، وَالْخَاصَةِ وَمَا فِيْهَا، مَعَ بَيَانِ رَبْطِ الْمَوْضُوْعَاتِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ، حَتَّى تَبْدُوْ السُّوْرَةُ وَهِيَ فِي مُنْتَهَى الدِّقَّةِ وَالْإِحْكَامِ.

(Tafsir *mawḍū'ī*) jenis pertama adalah pembahasan mengenai surah secara keseluruhan (*Al-Kalām 'alā Al-Sūrah ka kull*), dengan menjelaskan tujuan-tujuannya, baik yang umum maupun yang khusus, serta kandungan di

[540] Kitab yang memiliki tema-tema yang menyatu dalam arti utuh, harmoni, dan koheren, serta saling berkorelasi antar satu tema dengan tema lainnya (*munāsabah*).

[541] Kūmī menguraikan metode ini tanpa memberinya nama, sedangkan Farmāwī menyebut metode ini dengan istilah *Al-Kalām fī Al-Sūrah ka kull*. Istilah ini diadopsi dari Muḥammad Maḥmūd Hijāzī. Kūmī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 22; Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr …*, h. 49 & 51; Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah …*, h. 24.

[542] Kūmī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 22.

dalamnya. Selain itu, pembahasan juga mencakup penjelasan tentang keterkaitan antar tema meliputi bagian yang satu dengan bagian lainnya, sehingga surah tersebut tampak dalam kesempurnaan dan kekokohan yang luar biasa.[543]

Uraian di atas menunjukkan bahwa konsep Al-Qur'an sebagai kitab hidayah dan kitab yang integral ini bermanifestasi menjadi metode tafsir *mawḍū'ī* di tangan Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M). Konsep "kitab hidayah" cenderung bermanifestasi menjadi tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*, sedangkan konsep "kitab yang integral" bermanifestasi menjadi metode tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*.[544]

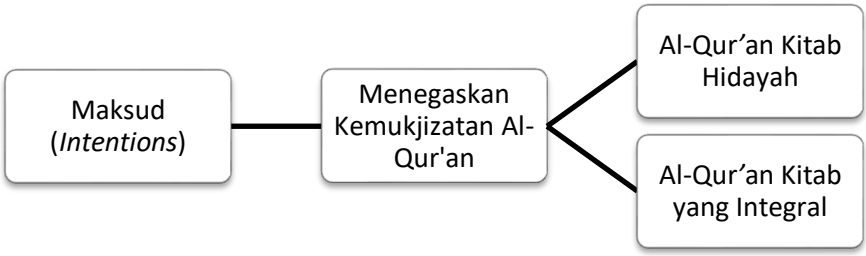
Konsep "kitab hidayah" dan "kitab yang integral" berdiri di atas keyakinan atau asumsinya masing-masing yang berujung pada satu titik temu. Konsep "kitab hidayah" berdiri di atas keyakinan penuh akan kebenaran Al-Qur'an sehingga mampu menunjuki manusia pada kebahagiaan dunia dan akhirat. Konsep "kitab yang integral" berdiri di atas keyakinan bahwa sistematika Al-Qur'an itu *tawqīfī* dari Allah Swt yang menunjukkan keistimewaan struktur Al-Qur'an sehingga memiliki hikmah dan pelajaran di dalamnya. Artinya, dua konsep ini berpijak pada satu pandangan bahwa Al-Qur'an itu mukjizat[545] yang diwahyukan Allah Swt pada Nabi-Nya. "Al-Qur'an sebagai mukjizat" adalah titik temu konsep "kitab hidayah" dan "kitab yang integral".

---

[543] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr…*, h. 51.

[544] Ini berbeda dengan Hijāzī. Beliau memandang bahwa metode tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dan metode tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* sama-sama manifestasi dari konsep "Al-Qur'an kitab yang integral" atau yang beliau namakan dengan istilah *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah*. Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah …*, h. 33-34.

[545] Mukjizat berdasarkan KBBI adalah kejadian luar biasa di luar akal manusia yang Allah berikan pada para nabi. Faḥd Rūmī mendefinisikan mukjizat adalah sesuatu yang luar biasa, disertai tantangan, bebas dari adanya perlawanan, yang Allah Swt. lakukan melalui tangan nabi-Nya, sebagai bukti kebenarannya (*amr khāriq li al-'ādah maqrūn bi al-taḥaddī sālim min al-mu'āraḍah yajrīhi Allāh 'alā yad Nabiyyih Shāhidan 'alā ṣidqih*). Faḥd ibn Abdirraḥmān Al-Rūmī, *Dirāsāt fī 'Ulūm Al-Qur'ān Al-Karīm* (Riyadh: Maktabah Al-Mulk Fahd, 2005), h. 281.



Gambar 3. Maksud Menegaskan Kemukjizatan Al-Qur'an

Konsep di atas adalah pandangan tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah. Mereka adalah 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwī. Walaupun memiliki detail yang berbeda, penawaran tafsir *mawḍū'ī* yang mereka lakukan bertemu pada satu maksud besar, yaitu "menegaskan kemukjizatan Al-Qur'an".

Selanjutnya adalah Amīn Al-Khūlī (1895-1966). Beliau melontarkan kritik keras terhadap 'Abduh yang menyatakan bahwa maksud tafsir Al-Qur'an adalah *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*. Beliau menyatakan

وَقَدْ سَمِعْنَا الأُسْتَاذَ الإِمَامَ رَحِمَهُ اللهُ، يَنْقُدُهُمْ فِيمَا آثَرُوا مِنْ أَغْرَاضٍ؛ وَيَرَى أَنَّ الغَرَضَ الأَوَّلَ وَالأَهَمَّ فِي التَّفْسِيرِ، أَنْ يَكُونَ مُحَقِّقًا لِهَدَايَةِ القُرْآنِ وَرَحْمَتِهِ ... فَالمَقْصِدُ الحَقِيقِيُّ عِنْدَهُ: هُوَ الاهْتِدَاءُ بِالقُرْآنِ ... يَحْتَاجُ المسْلِمُونَ إِلَى تَحْقِيقِهِ ... لَكِنْ لَيْسَ بِدْعًا مِنَ الرَّأْيِ أَنْ نَنْظُرَ فِي هَذَا المقْصِدِ لِنَقُولَ: إِنَّهُ لَيْسَ الغَرَضَ الأَوَّلَ مِنَ التَّفْسِيرِ؛ وَلَيْسَ أَوَّلَ مَا يُعْنَى بِهِ وَيُقْصَدُ إِلَيْهِ؛ بَلْ إِنَّ قَبْلَ ذَلِكَ كُلِّهِ مَقْصِدًا أَسْبَقَ وَغَرَضًا أَبْعَدَ تَنْشَعِبُ عَنْهُ الأَغْرَاضُ المخْتَلِفَةُ... وَذَلِكَ المقْصِدُ الأَسْبَقُ وَالغَرَضُ الأَبْعَدُ هُوَ النَّظَرُ فِي القُرْآنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كِتَابُ العَرَبِيَّةِ الأَكْبَرُ، وَأَثَرُهَا الأَدَبِيُّ الأَعْظَمُ، فَهُوَ الكِتَابُ الَّذِي أَحْلَدَ العَرَبِيَّةَ، وَحَمَى كِيَانَهَا وَخَلَّدَ مَعَهَا، فَصَارَ فَخْرَهَا، وَزِينَةَ تُرَاثِهَا.

Kita telah mendengar *al-Ustādz al-Imām* (Muḥammad 'Abduh) mengkritik tujuan penafsiran yang mempengaruhi arah penafsiran mereka (mufasir sebelumnya), beliau memandang bahwa tujuan tafsir yang paling pertama dan paling penting adalah mewujudkan hidayah dan rahmat Al-Qur'an… Maka

> tujuan hakiki (*al-maqṣīd al-ḥaqīqī*) baginya adalah *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān* (menggali petunjuk Al-Qur'an)… akan tetapi tidak masalah jika kita mencermati maksud ini dengan mengatakan bahwa itu bukanlah maksud pertama dalam penafsiran, bukan pula hal pertama yang perlu diperhatikan dan diarahkan padanya, sesungguhnya sebelum semua itu ada maksud yang lebih dahulu dan tujuan yang lebih jauh, yang menjadi induk dari berbagai tujuan lainnya ... Maksud yang lebih dahulu dan tujuan yang lebih jauh itu adalah melihat Al-Qur'an sebagai kitab bahasa Arab terbesar yang menjadi karya sastra paling agung, yaitu kitab yang mengabadikan bahasa Arab, melindungi dan mengabadikan keberadaannya, sehingga menjadi kebanggaan dan hiasan tradisi Arab.[546]

Khūlī tidak sependapat dengan 'Abduh bahwa maksud hakiki penafsiran adalah menggali petunjuk Al-Qur'an (*al-ihtidā' bi al-Qur'ān*). Bagi beliau, maksud paling awal dalam penafsiran adalah menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah kitab bahasa arab terbesar (*kitab al-'arabiyyah akbar*). Gagasan ini menekankan bahwa hal pertama kali yang harus dilakukan ketika berinteraksi dengan Al-Qur'an adalah studi sastra/ linguistik (*dirāsah adabiyyah*). Studi ini yang mengantarkan seorang penafsir pada maksud selanjutnya, apakah penafsiran itu akan mengarah pada petunjuk terkait problem sosial, penjelasan terkait hukum, penguatan akidah, atau lainnya.

Gagasan Khūlī bahwa Al-Qur'an adalah kitab bahasa arab terbesar (*kitab al-'arabiyyah akbar*) secara implisit juga memperlihatkan penegasan beliau bahwa Al-Qur'an itu adalah mukjizat. Dalam konteks ini, beliau menegaskan mukjizat kebahasan (*i'jāz lughāwi*) yang dimiliki Al-Qur'an. Hal ini terlihat pada penyematan kata "*al-akbar*" yang menunjukkan keberpihakan subjektif seorang akademisi, juga terlihat pada pernyataan beliau bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang mengabadikan bahasa Arab, melindungi dan mengabadikan keberadaannya, sehingga menjadi kebanggaan dan hiasan tradisi Arab. Pernyataan seperti ini tentu tidak mudah diterima oleh akademisi yang *concern* pada sejarah Al-Qur'an yang sepakat bahwa Al-Qur'an memiliki beberapa versi riwayat,

[546] Āmīn Al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī Al-Naḥw wa Al-Balāghah wa Al-Tafsīr wa Al-Adab* (Kairo: Dar Al-Ma'rifah, 1961), h. 302-303.

mengalami perubahan *rasm* dan perubahan pemaknaan kata dalam tiap tahapan sejarah yang dilaluinya.

Namun demikian, walaupun Khūlī menegaskan kemukjizatan Al-Qur'an, penulis memasukkan Khūlī sebagai tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis karena tawaran beliau untuk mengkaji Al-Qur'an dari perspektif ilmu linguistik yang beliau istilahkan dengan *dirāsah adabiyyah* (studi sastra). Kajian linguistik terhadap Al-Qur'an yang menggunakan paradigma dan metode penelitian kebahasaan sejatinya menempatkan Al-Qur'an sebagaimana teks arab lainnya yang harus dibahas secara objektif. Pengkajian Al-Qur'an secara kritis-objektif inilah yang menjadi alasan peneliti menempatkan Khūlī sebagai tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis berbeda dengan 'Abduh, Darrāz, Ḥijāzī, dan lainnya.

Selanjutnya adalah Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Beliau adalah tokoh tafsir *mawḍū'ī* di Mesir modern yang menawarkan metode ini beserta contoh aplikasinya. Ḥanafi menerjemahkan maksud penulis *great text* (*author's intentions*) dengan istilah komitmen sosial (*social comitment*) yang harus dimiliki oleh tiap penafsir. Hanafi berpendapat bahwa tafsir *mawḍū'ī* merupakan metode penafsiran Al-Qur'an era modern bergenre sosial. Metode ini bermaksud untuk menggali inspirasi dari Al-Qur'an untuk memperoleh model ideal sebagai kritik terhadap realita sosial yang ada sehingga dapat ditarik pada model ideal sebagaimana dipahami dari Al-Qur'an. Ḥanafi menyatakan

> Socio-Political interpretation is the closest modern interpretation to thematic interpretation. It begins with present socio-political circumstances and uses the text as a critical tool in order to see the distance between the Real and the Ideal. Qur'anic interpretation is a social critique of Muslim societies. The text is the form, the actual reality is the content. The interpretation is directed towards social change, taking into consideration the major problems in the Muslim world, joining theory to practice, going beyond classical interpretations, linking the text to present times.[547]

[547] Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation of The Qur'an" dalam *Islam in The Modern World: Religion, Ideology, and Development* 1 ed. (Heliopolis, Kairo: Dar Kebaa, 2000), h. 493.

FINAL

Penafsir yang netral itu tidak ada menurut Ḥanafi. Penafsiran itu mengekspresikan komitmen sosial politik seorang penafsir. Penafsiran juga merupakan senjata ideologi yang digunakan untuk memelihara atau mengubah *status quo*. Penafsir konservatif akan mempertahankannya, sedangkan penafsir revolusionis akan mengubahnya.[548] Pernyataan di atas menunjukkan bahwa Ḥanafi memasukkan penafsir tafsir *mawḍū'ī* sebagai bagian dari kalangan revolusionis.

Pernyataan di atas menegaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* adalah metode yang mampu menghadirkan produk tafsir sebagai alat kritik yang menampakkan perbedaan realita sosial dan keadaan ideal yang diinginkan. Tujuan dari penafsiran ini adalah perubahan sosial. Hal ini menampakkan bahwa komitmen sosial-politik atau maksud penawaran gagasan metode tafsir *mawḍū'ī* Ḥanafi adalah menggali inspirasi dari Al-Qur'an untuk melakukan kritik sosial dengan menarik realita sosial pada kondisi ideal yang ditawarkan Al-Qur'an atau yang peneliti istilahkan di atas "Al-Qur'an kitab hidayah".

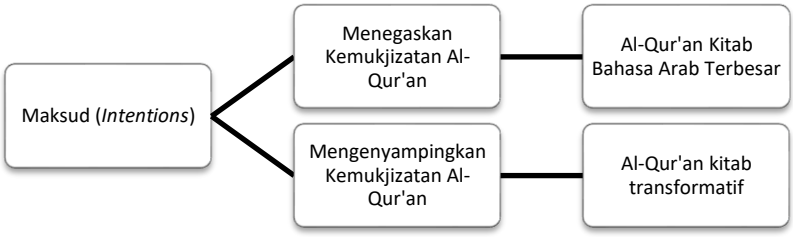
Perbedaan gagasan tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah dan Ḥanafi yang sama-sama mengusung konsep "Al-Qur'an kitab hidayah" adalah pada sisi kemukjizatannya. Kelompok pertama sepakat bahwa Al-Qur'an dari Allah SWT, sementara Ḥanafi menegaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* itu tidak membicarakan asal-usul Al-Qur'an. Bagi Ḥanafi, tafsir *mawḍū'ī* tetap mampu menghadirkan inspirasi untuk mengubah status quo dalam masyarakat tanpa membedakan Al-Qur'an itu dari Allah Swt atau bukan, sakral atau profan, religius atau sekular. Tafsir *mawḍū'ī* itu membicarakan ketika Al-Qur'an sudah diterima bukan sebelumnya. Ḥanafi menjelaskan secara lengkap pada pernyataannya berikut,

> Revelation is put between brackets, neither affirmed, nor denied. The interpreter does not ask the question widely debated in 19th century Orientalism, regarding the Divine origin of the Qur'an, whether it is from God or from Mohammed by hear-say. Thematic interpretation begins with the given after being given, without questioning its origin before being given. It begins after receiving the Book, not before. It deals with the question of what, not the question of how. If the historical origin of the Qur'an can be proved by

[548] Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 496.

historical analysis, the Divine origin cannot be proven except negatively, by the limitation of historical analysis. That is why the whole issue is between brackets. It does not matter for the interpreter. A text is a text. Divine or Human, sacred or profane, religious or secular. Moreover, the question of the origin is the problem of genesis, while thematic interpretation asks the question of essence.[549]

Pernyataan di atas memperlihatkan bahwa Ḥanafi ingin mengembangkan tafsir *mawḍū'ī* dan mengaplikasikannya tanpa terjebak pada perdebatan asal-usul Al-Qur'an. Pertanyaan asal-usul Al-Qur'an itu merupakan problem genesis. Problem ini sudah menjadi konsumsi perdebatan para orientalis abad ke-19. Tafsir *mawḍū'ī* itu pembahasan terhadap kandungan Al-Qur'an. Artinya, pembahasan asal-usul Al-Qur'an itu sebagai mukjizat tidak perlu dan tidak mempengaruhi inti dari metode tafsir *mawḍū'ī*. Uraian ini menunjukkan bahwa Ḥanafī juga mengusung maksud "Al-Qur'an kitab hidayah". namun karena usaha beliau untuk mengenyampingkan masalah kemukjizatan Al-Qur'an dalam tafsir, maka peneliti menyebut maksud penafsiran Ḥanafī dengan istilah "Al-Qur'an kitab transformatif".



Gambar 4. Maksud Penafsiran *Mawḍū'ī* Khūlī dan Ḥanafi

B. Kondisi yang Mendorong Lahirnya Gagasan Metode Tafsir *Mawḍū'ī*

Konteks dorongan atau motivasi (*motivation*) berbicara relasi antara kehidupan dengan teks (*life and text*). Teks yang ditulis sejatinya merupakan respon atau reaksi terhadap situasi dan kondisi yang mengitari kehidupan penulis. Jika respon tersebut linear dengan pandangan

[549] Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 495.

masyarakat pada masanya, maka teks sejarah paralel dengan pandangan masyarakat. Namun, jika respon penulis tidak linear dengan pandangan masyarakat yang berkembang, maka teks sejarah kontradiktif dengan pandangan tersebut.[550] Kasus terakhir ini terjadi karena penulis sejarah membatasi dirinya (*alienate*) terhadap tren yang berkembang di masanya.[551] Relasi antara kehidupan dan teks (*life and text*) harus menjadi pertimbangan seorang peneliti sejarah intelektual, sehingga teks sejarah dapat terkaji dengan cara pandang yang kritis (*critical perspective*). Pembahasan buku ini mengeksplorasi kehidupan meliputi situasi dan kondisi yang motivasi seorang tokoh sehingga menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī* dalam *great text* yang ia tulis.

1. Ketidakpuasan Terhadap *Status Quo*

Peneliti menemukan dua motivasi yang berbeda antar para tokoh terkait motivasi atau faktor eksternal yang mendorong mereka sehingga menawarkan metode tafsir *mawḍū'ī*. Dua motivasi tersebut adalah (1) ketidakpuasan terhadap status quo dan (2) komentar negatif terhadap kesatuan tema Al-Qur'an. "Ketidakpuasan terhadap status quo" memiliki dua dimensi, pertama ketidakpuasan terhadap mufasir sebelumnya (periode pertengahan)[552] dan kedua ketidakpuasan terhadap kondisi umat Islam yang tidak mendukung perubahan menuju keadaan yang lebih baik, sedangkan komentar negatif terhadap kesatuan tema Al-Qur'an datang dari para orientalis yang mengkaji Al-Qur'an. Dua motivasi ini dapat ditemukan dalam pernyataan-pernyataan yang mereka tuliskan dalam *the great text*. Pernyataan yang menguatkan motivasi pertama adalah sebagai berikut:

[550] Lacapra mengistilahkannya dengan tanda atau gejala dari proses kehidupan (*signs or symptoms of life process*). Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 257.

[551] Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," h. 257.

[552] Ketidakpuasan kepada mufasir era pertengahan dapat dibaca pada pembahasan periodesasi sejarah tafsir Al-Qur'an. Pada bagian ini disebutkan pula contoh mufasir periode pertengahan yang dikritik.

Pernyataan Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M).

وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْإِكْثَارَ فِي مَقْصِدٍ خَاصٍ مِنْ هَذِهِ الْمَقَاصِدِ، يُخْرِجُ بِالْكَثِيْرِيْنَ عَنْ الْمَقْصُوْدِ مِنَ الْكِتَابِ الْإِلٰهِي وَيُذْهِبُ بِهِمْ فِي مَذَاهِبَ تُنْسِيْهِمْ مَعْنَاهُ الْحَقِيْقِي. لِهَذَا كَانَ الَّذِي نَعْنِي بِهِ مِنَ التَّفْسِيْرِ هُوَ مَا سَبَقَ ذِكْرُهُ؛ أَيْ مِنْ فَهْمِ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِيْنٌ وَهِدَايَةٌ مِنَ اللهِ لِلْعَالَمِيْنَ، جَامِعَةٌ بَيْنَ بَيَانِ مَا يُصْلِحُ بِهِ أَمْرَ النَّاسِ فِي هٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَمَا يَكُوْنُوْنَ بِهِ سُعَدَاءَ فِي الْآخِرَةِ.

Sungguh engkau telah mengetahui bahwa berlebihan terhadap satu tujuan khusus dari tujuan-tujuan ini, justru membuat banyak orang (mufasir periode sebelumnya) keluar dari maksud (sebenarnya) dari Kitab Ilahi (Al-Qur’an) dan membawa mereka pada pendapat-pendapat yang membuat mereka lupa pada makna hakikinya. Oleh karena itu, tafsir yang kami maksud adalah seperti yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu memahami Kitab Allah sebagai agama dan petunjuk untuk semesta alam, mencakup penjelasan tentang apa yang dapat memperbaiki urusan manusia di kehidupan dunia ini dan apa yang dapat membuat mereka bahagia di akhirat.[553]

أَنَّ التَّفْسِيْرَ قِسْمَانِ: أَحَدُهُمَا: جَافٌ مَبْعَدٌ عَنِ اللهِ وَعَنْ كِتَابِهِ، وَهُوَ مَا يَقْصُدُ بِهِ حَلُّ الْأَلْفَاظِ، وَإِعْرَابُ الْجُمَلِ، وَبَيَانُ مَا تَرْمِي إِلَيْهِ تِلْكَ الْعِبَارَاتُ وَالْإِشَارَاتُ مِنَ النُّكَتِ الفَنِّيَّةِ. وَهَذَا لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَمَّى تَفْسِيْرًا، وَإِنَّمَا هُوَ ضَرْبٌ مِنَ التَّمْرِيْنِ فِي الْفُنُوْنِ؛ كَالنَّحْوِ وَالْمَعَانِي وَغَيْرِهِمَا. وَثَانِيْهُمَا: وَهُوَ التَّفْسِيْرُ الَّذِي قُلْنَا إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ – عَلِى أَنَّهُ فَرْضٌ كِفَايَةٌ، هُوَ الَّذِي يَسْتَجْمِعُ تِلْكَ الشُّرُوْطِ، لِأَجْلِ أَنْ تُسْتَعْمَلَ لِغَايَتِهَا وَهُوَ ذِهَابُ الْمُفَسِّرُ إِلَى فَهْمِ الْمُرَادِ مِنَ الْقَوْلِ، وَحِكْمَةُ التَّشْرِيْعِ فِي الْعَقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَجْذِبُ الْأَرْوَاحَ، وَيَسُوْقُهَا إِلَى الْعَمَلِ وَالْهِدَايَةِ الْمُوْدِعَةِ فِي الْكَلَامِ؛ لِيَتَحَقَّقَ فِيْهِ مَعْنَى قَوْلِهِ (هُدًى وَرَحْمَةً) وَنَحْوِهُمَا مِنَ الْأَوْصَافِ. فَالْمَقْصِدُ الْحَقِيْقِي وَرَاءَ كُلِّ تِلْكَ الشُّرُوْطِ وَالْفُنُوْنِ: هُوَ الْاِهْتِدَاءُ بِالْقُرْآنِ.

[553] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 22.

Sesungguhnya tafsir terbagi menjadi dua bagian: yang pertama adalah tafsir yang kering, jauh dari Allah dan Kitab-Nya. Tujuannya hanya mengurai kata-kata, gramatika sebuah kalimat, dan menjelaskan secara teknis ungkapan-ungkapan dan isyarat-isyarat (dalam Al-Qur'an). Tafsir semacam ini seharusnya tidak disebut tafsir, melainkan hanyalah semacam contoh aplikasi dalam berbagai bidang ilmu seperti nahwu, ma'ani, dan sejenisnya. yang kedua, yaitu tafsir yang kami katakan bahwa hal itu wajib bagi manusia — meskipun sebagai fardhu kifayah. Model ini adalah tafsir yang memenuhi syarat-syaratnya untuk digunakan sesuai tujuannya, yaitu membawa mufasir pada pemahaman yang diinginkan oleh wahyu, hikmah pernsyariatan akidah dan hukum sehingga mampu menarik jiwa, mendorongnya pada amal, dan petunjuk yang tersimpan dalam kalam-Nya, sehingga terwujud makna dari firman-Nya (petunjuk dan rahmat) dan sifat-sifat lain yang serupa. Tujuan yang sesungguhnya di balik semua syarat dan teknik ini adalah *al-ihtidā' bi al-Qur'ān*.[554]

Pernyataan Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M).

وَهَذِهِ الطَّرِيْقَةُ فِي نَظْرِنَا هِيَ الطَّرِيْقَةُ المُثْلِيُّ وَخُصُوْصًا فِي التَّفْسِيْرِ الَّذِي يُرَادُ إِذَاعَتُهُ عَلَى النَّاسِ بِقَصْدِ إِرْشَادِهِمْ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهِدَايَةِ، وَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ نَظَرِيَاتٍ بَحْتَةً يَشْتَغِلُ بِهَا النَّاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّكُوْنَ لَهَا مُثُلٌ وَاقِعِيَّةٌ فِيْمَا يَحْدُثُ لِلْأَفْرَادِ وَالْجَمَاعَاتِ مِنْ أَقْضِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِحَيَاتِهِمْ مِنْ شُؤُوْنٍ.

Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[555]

---

[554] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26.

[555] Pernyataan Shaltūt dapat dilihat dalam kitabnya *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324.

Pernyataan Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M).

وَلَا رَيْبَ أَنَّ هَذِهِ الطَّرِيْقَةَ فِي الْأَبْحَاثِ الْقُرْآنِيَّةِ فِيْهَا الدَّوَاءُ مِنَ الْأَسْقَامِ النَّفْسِيَّةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَفِيْهَا الْعِلَاجُ لِكُلِّ مَشَاكِلِ حَيَاتِنَا السِّيَاسِيَّةِ وَالْإِجْتِمَاعِيَّةِ.

Dan tidak diragukan lagi bahwa metode pengkajian Al-Qur'an ini mengandung obat untuk penyakit-penyakit jiwa dan raga, serta di dalamnya terdapat solusi untuk setiap masalah kehidupan kita, baik politik maupun sosial.[556]

Pernyataan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M)

أَنَّ هَذَا اللَّوْنَ مِنَ التَّفْسِيْرِ: يَتَّفِقُ مَعَ رُوْحِ الْعَصْرِ الْحَدِيْثِ الَّذِى يُطَالِبُنَا أَنْ نُخْرِجَ لِلنَّاسِ أَحْكَامًا عَامَةً لِلْمُجْتَمَعِ الإِسْلَامِي، مَصْدَرُهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ فِى صُوْرَةِ مَوَادٍ وَ قَوَانِيْنَ مَدْرُوْسَةٍ يَسْهَلُ تَنَاوُلُهَا وَالْإِنْتِفَاعُ بِهَا رَجَاءً أَنْ يَكْتَفِى بِهَا وَيَعْمَلُ بِمُقْتَضَاهَا مَنْ يَهْرَعُوْنَ عَادَةً عِنْدَ التَّقْنِيْنِ إِلَى الْقَوَانِيْنِ الْوَضْعِيَّةِ، مَهْمَا اخْتَلَفَتْ مَصَادِرُهَا، وَتَبَاعَدَتْ عَنْ مُجْتَمَعِنَا وَرُوْحِ دِيْنِهِ.

Sesungguhnya pendekatan tafsir seperti ini sejalan dengan semangat zaman modern yang menuntut kita untuk menyusun aturan-aturan umum bagi masyarakat Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, dalam bentuk draf dan undang-undang yang terstruktur dan mudah diakses serta dimanfaatkan. Diharapkan bahwa aturan-aturan ini dapat mencukupi dan diikuti oleh mereka yang biasanya merujuk pada hukum-hukum positif, terlepas dari berbagai sumbernya yang berbeda dan jauh dari masyarakat dan semangat agama kita.[557]

Pernyataan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M)

Each interpretation expresses the sociopolitical commitment of the interpreter. Interpretation is an ideological weapon, used by different socio-political powers to maintain or to change the status quo, to maintain by the conservatives, and to change by the revolutionaries.[558]

Socio-Political interpretation is the closest modern interpretation to thematic interpretation. It begins with present socio-political circumstances and uses the

[556] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 20.
[557] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr…*, h. 69-70.
[558] Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 496.

text as a critical tool in order to see the distance between the Real and the Ideal. Qur'anic interpretation is a social critique of Muslim societies.[559]

Pernyataan-pernyataan di atas mengisyaratkan satu motivasi atau dorongan yang sama dari para tokoh dalam menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an*. Motivasi atau dorongan tersebut adalah ketidakpuasan terhadap *status quo*, baik ketidakpuasan terhadap mufasir sebelumnya atau ketidakpuasan terhadap kondisi umat Islam yang tidak mendukung perubahan menuju keadaan yang lebih baik. Ketidakpuasan ini memunculkan keinginan para tokoh untuk mengubah realita tersebut ke arah yang ideal melalui jalur tafsir *mawḍū'ī*.

Berbagai kitab tafsir Al-Qur'an pra modern terjebak pada penjelasan-penjelasan yang tidak berdampak untuk memajukan kehidupan sosial masyarakat. Penjelasan bagaimana masyarakat yang miskin ini menjadi masyarakat yang berkecukupan, bagaimana masyarakat muslim yang lemah dan terjajah menjadi masyarakat yang kuat dan merdeka, bagaimana umat Islam yang berpecah belah menjadi umat yang bersatu, dan berbagai fokus pengembangan kehidupan sosial tidak disentuh oleh kitab-kitab tafsir pra modern. Para mufasir justru banyak membahas Al-Qur'an dari aspek linguistik meliputi gramatika dan gaya bahasanya, kisah yang disandarkan pada riwayat yang tidak valid (*al-dakhīl fi al-tafsīr*), makna-makna asing dalam Al-Qur'an (*al-gharīb fi Al-Qur'ān*), hukum syariat meliputi ibadah dan muamalat, masalah akidah, pembahasan tasawuf sampai makna-makna isyarat (*ishārī*) dalam Al-Qur'an. Pembahasan ini tentu tidak salah selama berada dalam ruang lingkup yang seharusnya. Namun, Abduh mempermasalahkan ketika pembahasan-pembahasan ini melupakan mufasir pada fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk untuk manusia yang mengarahkan pada kebahagian dunia dan akhirat.[560]

'Abduh hidup pada akhir era kemunduran.[561] Beliau adalah salah satu tokoh yang membawa masyarakat Islam pada era modern umat

[559] Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 493.

[560] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 22.

[561] Nasution (1919 – 1998 M) membagi sejarah Islam sejak kemunculannya hingga saat ini menjadi tiga periode. Periode pertama adalah periode klasik yang

Islam.[562] Kemunduran umat Islam tampak salah satunya dari berbagai permasalahan yang dihadapi oleh Turki Usmani meliputi pemberontakan dalam negeri dan kekalahan perang melawan Eropa. Awal kekalahan militer ini terjadi pada ekspedisi militer Turki di Wina yang berakibat pada penyerahan Hongaria kepada Austria, Padolia kepada Polandia, dan Azov kepada Rusia melalui perjanjian Carlowitz. Selanjutnya, daerah kekuasaan kerajaan Turki Usmani semakin menyempit dengan jatuhnya Crimea ke Rusia (1783) dan Yunani (1829) setelah adanya tekanan dari aliansi Perancis-Inggris-Rusia dalam perjanjian di Adrianopoles. Serbia dan Rumania juga lepas dari Turki Usmani, sedangkan Bosnia dan Hosek diserahkan kepada Austria setelah diadakan kongres diplomatik di Berlin.[563]

Mesir, domisili ‘Abduh, yang sebelumnya dikuasai oleh Turki Usmani mulai diduduki Perancis tahun 1778 M.[564] Napoleon Bonaparte

membentang dari tahun 650 – 1250 M dan memiliki dua fase sejarah: fase kemajuan Islam 1 (650 – 1000 M) dan fase disintegrasi (1000 – 1250 M). Periode kedua adalah periode pertengahan yang membentang dari tahun 1250 – 1800 M. Periode ini memiliki dua fase: fase kemunduran 1 (1250 – 1500 M) dan fase tiga kerajaan Besar (1500 – 1800 M). Fase tiga kerajaan besar juga dibagi menjadi 2 fase: fase kemajuan (1500-1700 M) dan fase kemunduran (1700 – 1800). Periode ketiga adalah periode modern yang muncul pada kisaran tahun 1800 M. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*, ed. 5 (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), h. 56–88;

[562] Bahkan, Ignaz Goldzilher (1850 – 1921 M) berpandangan bahwa ‘Abduh adalah penggagas sebenarnya pembaharuan di Mesir (المؤَسّسُ الحَقِيقِيُّ لِلتَّجْدِيدِ الإِسْلَامِيّ الصَّادِرِ عَنْ مِصْرَ). Ignaz Goldzilher, *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī* (Kairo: Maktabah Al-Khaniji, 1955), h. 350.

[563] Maulana Yusuf, “Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat,” *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* XI, no. 1 (2011): h. 112.

[564] Kekuasaan Perancis di Mesir dapat direbut oleh seorang perwira Turki bernama Muḥammad ali Pasya (1765-1848 M) yang kemudian menguasai wilayah Mesir tanpa dominasi Turki Usmani. Napoleon kembali ke Perancis pada tahun 1799 M dengan meninggalkan pasukan di Mesir yang kemudian terdesak dan kembali ke Perancis tahun 1801 M. Muḥammad ali Pasya segera melakukan pembaharuan untuk memperkuat kedudukannya di Mesir pada bidang militer dan ekonomi. Salah satu bentuk pembaharuan yang dilakukan Ali Pasya adalah mendirikan sekolah militer (1815 M), sekolah tehnik (1816), sekolah kedokteran (1827), sekolah pertambangan (1834) dan sekolah pertanian (1836). Nasution,

datang ke Mesir dengan membawa 1000 orang sipil, 160 ahli ilmu pengetahuan, 2 set percetakan huruf latin, Arab, dan Yunani, serta alat-alat ilmu pengetahuan lain yang dipakai untuk eksperimen ilmiah. Napoleon juga mendirikan Institut d'Egypte sebagai tempat penelitian dan penyelidikan.[565] Kontak antara para ulama Mesir dengan peradaban Perancis memunculkan kesadaran ketertinggalan dunia Islam.

Berbagai problematika sosial umat Islam yang hadir di depan mata para mufasir tidak direspon dalam kitab-kitab tafsir Al-Qur'an. Para Mufasir konservatif membahas Al-Qur'an sebagaimana kebiasaan yang berjalan, yakni dari sisi kebahasaannya, aliran akidahnya, aliran fikih dan semacamnya. *Status quo* meliputi tradisi penafsiran para mufasir periode pertengahan atau kondisi umat Islam yang tidak mendukung perubahan menuju keadaan yang lebih baik menimbulkan ketidakpuasan Abduh yang kemudian melahirkan pandangan kritisnya. 'Abduh melihat bahwa tafsir Al-Qur'an seharusnya dapat mengantarkan umat Islam pada petunjuk untuk mendapatkan kehidupan yang baik, yaitu tidak hanya bahagia di akhirat, namun juga bahagia di dunia.[566] Kritik ini memunculkan pergeseran paradigma tafsir Al-Qur'an bercorak *ijtimā'ī* yang menjadi penanda mulainya era modern tafsir Al-Qur'an.[567]

Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) memiliki pendapat yang senada dengan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M). Shaltūt bahkan menyatakan

---

Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2…, h. 94 & 96; Nasution, *Pembaharuan dalam Islam…*, h. 90.

[565] Instrumen ilmu pengetahuan digunakan oleh Napoleon sebagai sumber informasi yang menjadi dasar pengambilan keputusan-keputusan strategis selama ekspedisinya. Sebenarnya, Napoleon bermaksud menjadikan Mesir sebagai batu loncatan untuk menguasai timur, terutama India yang pada waktu itu telah dikuasai oleh Inggris. Perancis dan Inggris merupakan dua negara yang bersaing pada waktu itu untuk menjadi negara terkuat di dunia. Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 2*…, h. 94–95; Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1…*, h. 88.

[566] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 22 & 26.

[567] Lihat Shihab dan Mustaqim. Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 1996), h. 61; Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*, ed. 3 (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. 89–92.

dengan eksplisit bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* mampu memenuhi apa yang diharapkan 'Abduh dalam tafsir Al-Qur'an, yaitu menampakkan petunjuk Al-Qur'an sehingga dapat menjadi solusi bagi problematika kehidupan sosial manusia.[568] Pernyataan Shaltūt sejatinya didorong oleh sebuah faktor eksternal yang beliau sadari. Keinginan supaya tafsir Al-Qur'an dapat menampakkan petunjuk yang menjadi solusi bagi problematika kehidupan sosial manusia mengisyarakan adanya ketidakpuasan terhadap kondisi umat Islam yang tidak mendukung perubahan menuju keadaan yang lebih baik.

Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) terlihat memiliki kecenderungan yang sama dengan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M). Kūmī menyatakan secara eksplisit bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* adalah metode yang mampu menghadirkan ajaran yang menjadi obat untuk berbagai penyakit mental dan fisik, serta menjadi solusi untuk setiap masalah kehidupan, baik politik maupun sosial.[569] Artinya, ada perilaku individu atau masyarakat yang menyebabkan munculnya berbagai penyakit. Begitu pula, ada problematika sosial politik yang harus segera diselesaikan. Tafsir sejatinya harus hadir pada ranah ini. Kūmī melihat bahwa metode penafsiran Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat setema itu memiliki potensi untuk menyelesaikan problematika di atas. Oleh karenanya, Kūmī menawarkan metode ini dan menamainya dengan istilah metode tafsir *mawḍū'ī*.

Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) meneruskan gagasan para pendahulunya. Bahkan, Farmāwī berpandangan satu langkah lebih maju dari para pendahulunya. Tafsir *mawḍū'ī* diharapkan tidak sekedar menghadirkan penafsiran yang kritis, tapi juga memunculkan sebuah produk. Beliau mencontohkan seperti sebuah aturan perundang-undangan yang terstruktur, bersumber dari Al-Qur'an, dan mudah diakses serta

FINAL

[568] Pernyataan Shaltūt dapat dilihat dalam kitabnya *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324.

[569] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 20.

dimanfaatkan. Aturan ini diharapkan menjadi rujukan bagi masyarakat umum bahkan pengguna hukum positif sekalipun.[570] Aturan yang lahir dari Al-Qur'an dan dipahami dengan metode tafsir *mawḍū'ī* ini diyakini mampu menjadi solusi atas berbagai macam problem sosial di masyarakat sebagaimana keyakinan para tokoh pendahulunya.

Amīn Al-Khūlī memiliki motivasi sedikit berbeda dengan tokoh-tokoh di atas. Secara umum, Khūlī juga termotivasi dengan ketidakpuasan terhadap status quo. Namun, status quo ini bermakna para mufasir modern pengikut 'Abduh yang berpandangan bahwa maksud hakiki dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah *ihtidā' bi al-Qur'ān* (menggali petunjuk Al-Qur'an). Artinya, kalau Abduh mengkritik para mufasir periode pertengahan, maka Khūlī justru mengkritik konsep dasar penafsiran 'Abduh.[571]

Selanjutnya adalah Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Beliau memiliki cara berpikir yang sama dengan para tokoh tafsir *mawḍū'ī* sebelumnya yang berpandangan tafsir harus bersifat tranformatif. Pandangan beliau berpijak pada keyakinan bahwa penafsiran tidak ada yang netral, dia adalah senjata ideologi. Seorang penafsir menjadi agen sebuah ideologi yang ingin menjaga atau mengubah *status quo* (dalam konteks ini para mufasir periode pertengahan). Penafsir konservatif cenderung menjaga *status quo*, sedangkan penafsir modernis cenderung ingin mengubahnya. Metode tafsir *mawḍū'ī* bagi Ḥanafi merupakan model penafsiran modern yang merepresentasikan kondisi sosio-politik saat ini dan menggunakan teks sebagai alat kritik terhadap realita sosial dan menariknya pada kondisi yang diinginkan (ideal). Penafsiran dalam konteks ini merupakan kritik sosial terhadap masyarakat Muslim.[572] Inilah tafsir *mawḍū'ī* versi Ḥanafi yang memiliki motivasi atau dorongan yang sama dengan Abduh, yaitu ketidakpuasan terhadap status quo meliputi para mufasir (periode sebelumnya) atau kondisi umat Islam yang tidak mendukung perubahan menuju keadaan yang lebih ideal.

---

[570] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr…*, h. 69-70.

[571] Āmīn Al-Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī Al-Naḥw wa Al-Balāghah wa Al-Tafsīr wa Al-Adab* (Kairo: Dar Al-Ma'rifah, 1961), h. 302-303.

[572] Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 493 & 496.

Keenam tokoh tafsir *mawḍū'ī* di atas memiliki satu kecenderungan yang sama dalam hal motivasi yang mendorong mereka untuk menawarkan metode ini. Mereka adalah Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), Amīn al-Khūlī (1895-1966 M), Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M), dan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Para tokoh ini sama-sama menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī* karena termotivasi oleh ketidakpuasan pada status quo meliputi tradisi penafsiran para mufasir periode pertengahan atau kondisi umat Islam yang tidak mendukung perubahan menuju keadaan yang lebih baik.

2. Komentar Negatif Terhadap Kesatuan Tema Al-Qur'an

Motivasi kedua berasal dari kecenderungan yang berbeda dengan sebelumnya. Jika motivasi sebelumnya adalah kritik terhadap status quo diri umat Islam, maka motivasi kedua ini merupakan respon terhadap kritik terhadap kesatuan tema Al-Qur'an dari orang di luar Islam. Motivasi ini melatarbelakangi empat tokoh tafsir *mawḍū'ī* dalam menawarkan gagasan metode ini. Mereka adalah Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M), Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M), Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M).

Darrāz mengajukan gagasan tafsir *mawḍū'ī* karena adanya berbagai macam komentar negatif[573] yang ditujukan kepada Al-Qur'an. Komentar-komentar tersebut adalah sebagai berikut: (1) Komentar orang yang baru belajar bahwa Al-Qur'an itu itu mudah untuk ditiru; (2) Komentar jika orang biasa tidak mampu meniru Al-Qur'an, maka orang yang menguasai berbagai ilmu linguistik pasti bisa melakukannya; (3) Orang arab zaman dulu tidak meniru mereka karena tidak ingin saja bukan karena tidak bisa; (4) Sisi mukjizat Al-Qur'an bukan dari segi linguistiknya; (5) Setiap gaya bahasa menggambarkan jiwa penuturnya yang tidak bisa ditiru oleh penutur lain, sehingga tidak adanya orang yang mampu meniru gaya bahasa Al-Qur'an bukanlah kemukjizatan; dan (6) Jika Al-Qur'an memiliki kemukjizatan dari sisi bahasa, hal itu juga tidak ada

[573] Darrāz membahasakannya dengan istilah *Shubhāt*.

signifikansinya.[574] Berawal dari berbagai komentar negatif ini, Darrāz membangun argumentasi gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang salah satunya adalah mengenalkan konsep *al-wiḥdah fī al-kathrah*.[575]

Motivasi selanjutnya dapat terlihat dari pernyataan-pernyataan yang mereka tuliskan dalam *great text*. Berikut adalah beberapa pernyataan yang mereka tuliskan,

Pernyataan Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M)

Adapun yang memotivasi kami untuk menempuh metode tematik dalam pembahasan buku ini adalah guna membantah berbagai tuduhan para orientalis seputar fenomena pengulangan dalam kisah-kisah Al-Qur'an maupun beberapa aspek dalam syariat dan aqidah. Mereka menuduh bahwa terjadinya pengulangan tersebut merupakan kelemahan dan cacat dalam metode pemaparan Al-Qu'ran.[576]

Pernyataan Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M)

أَنَّهُ فِي عَصْرِنَا يُثَارُ كَثِيْرٌ مِنَ الْغَبَارِ فِي جَوِّ الْأَدْيَانِ فَتَنْتَشِرُ الْمَبَادِئُ الشُّيُوْعِيَّةُ وَتَخْلُقُ فِي سَمَاءِ الْإِنْسَانِيَّةِ سُحْبَ الضَّلَالِ وَالشُّبْهِ، وَلَيْسَ يَقْوَى عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا سِلَاحٌ قَوِيٌّ وَاضِحٌ سَهْلٌ يُمْكِنُ رَجُلُ الدِّيْنِ مِنَ الذَّوْدِ عَنْ حَيَاضِهِ وَالدِّفَاعِ عَنْ دَعَائِمِهِ وَلَيْسَ هَذَا إِلَّا بِذٰلِكَ النَّوْعِ مِنَ التَّفْسِيْرِ حَيْثُ كَانَ جَامِعًا لِشَتَاتِ الْمَوْضُوْعَاتِ مُحِيْطًا بِأَطْرَافِهَا.

Di zaman kita ini, banyak debu yang mengotori suasana beragama, prinsip-prinsip komunisme menyebar dan menciptakan kesesatan dan syubhat di tengah-tengah masyarakat. Tidak ada yang mampu menghadapi hal tersebut kecuali senjata pemikiran yang kuat, jelas, dan mudah, yang memungkinkan orang beragama untuk melindungi wilayahnya dan mempertahankan

[574] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 100, 103, 106, 112, 117, dan 126.

[575] Sebuah surah dalam Al-Qur'an juga memiliki struktur yang sistematis dan integral dalam membangun sebuah tema (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*). Sebuah surah memang memiliki penjelasan (*al-bayān*) yang beragam, namun tetap berkorelasi pada satu tema, memiliki unsur yang selaras serta bagian yang saling menguatkan dengan bagian lainnya. Darrāz menyebut konsep ini dengan istilah *al-Wiḥdah fi al-Kathrah* (penyatuan terhadap sesuatu yang banyak). Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 146-148 dan 180.

[576] Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an…*, h. 471.

fondasinya. Tidaklah hal ini bisa dilakukan kecuali dengan tafsir semacam itu (tafsir *mawḍū'ī*) yang mengumpulkan beragam tema dan mencakup semua aspeknya.[577]

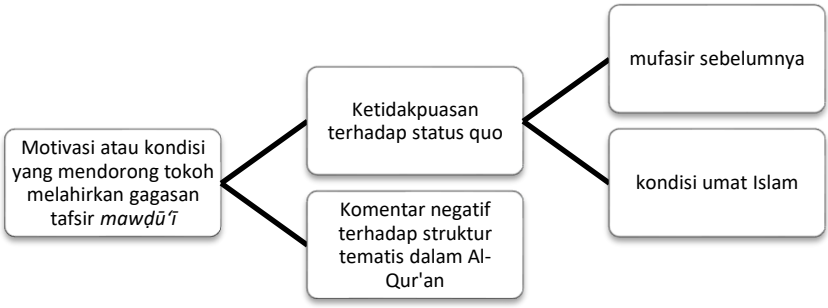
Pernyataan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M)

أَنَّهُ يَجْمَعُ الْآيَاتِ: يُمْكِنُ الْبَاحِثُ وَالدَّاعِيَةُ، دَفْعُ التَّعَارُضَ ، وَرَدُّ الشُّبْهَاتِ الَّتِي قَدْ يُثِيْرُهَا ذَوُوْ الْأَغْرَاضِ السَّيِّئَةِ.

Sungguh tafsir *mawḍū'ī* itu mengumpulkan ayat-ayat yang memungkinkan seorang peneliti dan da'i dapat menolak kontradiksi dan menepis *shubhāt*/ kritik yang terkadang dihembuskan oleh orang-orang yang berniat buruk.[578]

Uraian di atas secara eksplisit menyatakan bahwa motivasi yang mendorong Ḥijāzī menawarkan tafsir *mawḍū'ī* adalah komentar negatif dari para orientalis seputar fenomena pengulangan tema dalam Al-Qur'an. Para orientalis berpendapat bahwa pengulangan tersebut merupakan kelemahan dan cacat dalam metode pemaparan Al-Qu'ran.[579] Ḥijāzī membantah komentar ini dan menjawab bahwa pengulangan tersebut justru menunjukkan kemukjizatan Al-Qur'an. Sering sekali tema pada bagian tertentu dalam Al-Qur'an memiliki pemahaman atau penekanan pada aspek yang berbeda dengan bagian Al-Qur'an lainnya. Inilah *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah*.[580] Oleh karenanya, pengulangan ini justru menjadi keistimewaan Al-Qur'an. Pemahaman terhadap tema-tema tersebut dapat dilakukan dengan mengaplikasikan tafsir *mawḍū'ī*.

[577] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.
[578] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr…*, h. 69.
[579] Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an…*, h. 471.
[580] Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah …*, h. 33-34; Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2010), h. 34.



Gambar 5. Motivasi Penafsiran Para Tokoh

Kūmī mencontohkan bahwa kelompok penyebar paham-paham di tengah umat Islam yang menimbulkan keraguan terhadap Al-Qur'an adalah komunis (*shuyū'iyyah*). Metode tafsir Al-Qur'an yang mampu menjawab berbagai komentar negatif mereka adalah metode tafsir *mawḍū'ī*. Kūmī memandang bahwa metode ini sangat efektif dan fungsional sehingga para tokoh agama dapat menyampaikan ajaran-ajaran Islam secara argumentatif dan komprehensif. [581]

Farmāwī tidak menyebutkan kelompok mana yang menyebarkan komentar negatif/ *shubhat* di tengah umat Islam. Beliau hanya menyebutkan bahwa mereka adalah orang yang berniat buruk terhadap Al-Qur'an. Beliau sependapat dengan Kūmī bahwa metode yang dapat digunakan untuk menepis komentar buruk tersebut adalah metode tafsir *mawḍū'ī*.

Demikian motivasi yang mendorong beberapa tokoh di atas menawarkan tafsir *mawḍū'ī*. Sebagian besar memang tidak menyebutkan oknum yang melemparkan komentar buruk terhadap Al-Qur'an. Ḥijāzi menyebut mereka dari golongan orientalis, sedangkan Kūmī menyebut mereka orang-orang dari golongan komunis. Darrāz maupun Farmāwī tidak menyebutkan secara definitif orang atau golongan yang melakukan itu.

[581] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.

Namun demikian, komentar negatif terhadap kesatuan tema Al-Qur'an itu memang ada berdasarkan pemaparan keempat tokoh tersebut. Hal inilah yang memotivasi mereka untuk mengangkat metode tafsir *mawḍū'ī* dengan keyakinan bahwa metode ini mampu menjawab berbagai macam komentar negatif tersebut secara argumentatif.

Namun demikian, walaupun Khūlī menegaskan kemukjizatan Al-Qur'an, penulis memasukkan Khūlī sebagai tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis karena tawaran beliau untuk mengkaji Al-Qur'an dari perspektif ilmu linguistik yang beliau istilahkan dengan *dirāsah adabiyyah* (studi sastra). Kajian linguistik terhadap Al-Qur'an yang menggunakan paradigma dan metode penelitian kebahasaan sejatinya menempatkan Al-Qur'an sebagaimana teks arab lainnya yang harus dibahas secara objektif. Pengkajian Al-Qur'an secara kritis-objektif inilah yang menjadi alasan peneliti menempatkan Khūlī sebagai tokoh tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis berbeda dengan 'Abduh, Darrāz, Ḥijāzī, dan lainnya.

BAB V

KONTINUITAS GAGASAN DAN PENGARUH TAFSIR *MAWḌŪ'Ī* PADA PARADIGMA MASYARAKAT TAFSIR

Bagian ini diawali dengan uraian hubungan gagasan tafsir *mawḍū'ī* melalui korpus karya para tokoh terkemuka, dengan fokus pada dua pembahasan utama: kronologi perkembangan gagasan dan kontinuitas gagasan tafsir *mawḍū'ī*. Kajian ini mengurai tahap-tahap perkembangan gagasan ini, mulai dari kemunculannya, penguatan prinsip, hingga sistematisasi dan kritik yang dilakukan oleh para tokoh seperti 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Khūlī, Ḥijāzī, Kūmī, Farmāwī, dan Ḥanafī. Selanjutnya, bab ini mengeksplorasi pengaruh gagasan tafsir *mawḍū'ī* terhadap paradigma masyarakat tafsir modern, dengan membandingkan paradigma sebelum munculnya tafsir *mawḍū'ī* (*genesis*) dan setelahnya (*impact*). Pembahasan ini memberikan pemahaman mendalam tentang peran gagasan tafsir *mawḍū'ī* dalam membentuk arah baru dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an.

A. Hubungan Gagasan dalam Korpus Tafsir *Mawdū'i*

Sub-bab ini membahas hubungan gagasan tafsir *mawḍū'ī* dengan menelusuri tahap-tahap perkembangannya. Kajian dimulai dari kemunculan gagasan oleh 'Abduh dan Darrāz, penguatan prinsip oleh Shaltūt dan Khūlī, sistematisasi serta pencetusan istilah oleh Hijāzī dan Kūmī, hingga tahap pengembangan dan kritik oleh Farmāwī dan Ḥanāfī. Setelah menguraikan setiap tahap perkembangan, analisis dilanjutkan dengan mengevaluasi kontinuitas gagasan tersebut, apakah gagasan ini

berlanjut secara linear, berkembang melalui kritik yang menghasilkan sintesis, atau mengalami diskontinuitas dalam perkembangannya.

1. Kronologi Perkembangan Gagasan

a. Tahap 1: Kemunculan Gagasan oleh ‘Abduh dan Darrāz

Gagasan tafsir *mawḍū‘ī* di era modern dimunculkan oleh Muhammad ‘Abduh (1849-1905 M) sebagaimana disebutkan oleh Farmāwī. Contoh gagasan tersebut seperti penafsiran yang baik adalah penafsiran dengan mengkompilasi ayat-ayat yang memiliki tema yang sama sehingga dapat dipahami makna-makna dari tema tersebut. Bisa jadi satu tema memiliki makna yang berbeda-beda yang sesuai untuk bagian ayat tertentu dan tidak sesua dengan bagian ayat lainnya. Beliau juga mewacanakan gagasan pentingnya menelusuri sejarah pemaknaan sebuah kata dalam Al-Qur’an seperti yang terjadi pada kata “takwil”. Seorang mufasir juga harus memahami ilmu sosial (*ilm aḥwāl al-bashar*) sehingga memahami kapan umat itu menjadi kuat dan lemah. Hal ini penting untuk menafsirkan seperti kata “*ummah wāḥidah*”. Gagasan-gagasan ini dapat ditelusuri lebih jauh pada Mukaddimah *Tafsīr Al-Manār*.

Tafsīr Al-Manār adalah nama masyhur dari kitab *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm* yang disusun oleh Muḥammad Rashīd Riḍā berdasarkan kuliah tafsir yang disampaikan oleh Muḥammad ‘Abduh di Masjid Al-Azhar.[1] Judul *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm* peneliti dapatkan dari buku cetakan Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi, sedangkan judul *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Hakīm* digunakan salah satunya oleh penerbit Al-Hai’ah Al-Amah lil Kitab. Pada buku ini, penulis menggunakan buku cetakan Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi yang tersedia di Perpustakaan Pusat Tarjih Universitas Aḥmad Dahlan Yogyakarta.

Pada bagian depan buku ini, Riḍā menuliskan pernyataan ‘Abduh bahwa tafsir ini bersumber dari riwayat yang sahih (*saḥīḥ al-ma’thūr*)

[1] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 18.; Shabū, “Manhaj Tafsīr Al-Manār…,” h. 39.

dan rasio yang eksplisit (*sharīh al-ma'qūl*), menjelaskan hikmah pensyariatan, *sunnatullāh* dalam diri manusia, dan Al-Qur'an sebagai petunjuk yang relevan setiap waktu dan tempat. Semua itu dipaparkan dengan bahasa yang sederhana dan mudah dipahami oleh awam.[2]

'Abduh adalah seorang intelektual yang menyerukan gerakan *iṣlāh* bersama gurunya, Jamaluddin Al-Afghani. Beliau tidak pernah mengajar tafsir Al-Qur'an secara khusus kecuali pada 6 tahun akhir kehidupannya atas desakan Riḍā.[3] Namun, bekal ilmu keislaman yang telah beliau pelajari ditambah pengalaman spiritual dengan Syeikh Darwish dan pengalaman intelektual bersama Jamaluddin Al-Afghani menempa diri 'Abduh sehingga memiliki pandangan-pandangan organik terhadap Al-Qur'an.

'Abduh melakukan eksplorasi penafsiran yang jarang dilakukan para mufasir. Di sisi lain, beliau membatasi pembahasan terkait masalah kata, *i'rāb* dan *balāghah* yang sudah tampak jelas. Beliau juga meninggalkan pembahasan riwayat-riwayat yang sejatinya tidak menambah pemahaman ayat. 'Abduh juga membaca pemahaman istilah-istilah dalam *Tafsīr Al-Jalālayn*. Beliau terkadang setuju dengan pemahaman istilah dalam *Tafsīr Al-Jalālayn*, namun terkadang juga memberikan kritikan terhadap pemahaman tersebut.[4] Pembacaan beliau terhadap *Tafsīr Al-Jalālayn* tampaknya menjadi pemantik rasionalitas, wawasan awal, atau usaha komparasi untuk kemudian melakukan eksplorasi penafsiran ayat demi ayat yang dibaca.

Riḍā mencatat pengajaran tafsir 'Abduh yang disampaikan di Masjid Al-Azhar. Para pembaca *Majalah Al-Manār*, kolega Riḍā di Mesir, dan berbagai pihak yang berkepentingan memberikan masukan

FINAL

---

[2] Abduh menyatakan

هَذَا هُوَ التَّفْسِيرُ الوَحِيدُ الجَامِعُ بَيْنَ صَحِيحِ المأْثُوْرِ وَصَرِيحِ المعْقُوْلِ، الَّذِي يُبَيِّنُ حِكَمَ التَّشْرِيعِ، وَسُنَنَ اللهِ فِي الإِنْسَانِ، وَكَوْنَ القُرْآنِ هِدَايَةً لِلْبَشَرِ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ…

Ini adalah satu-satunya tafsir yang menggabungkan antara riwayat yang sahih dan akal yang jelas, yang menjelaskan hikmah syariat, sunnatullah pada manusia, dan bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi umat manusia di setiap waktu dan tempat.

'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 6.

[3] Shabū, "Manhaj Tafsīr Al-Manār…," h. 39.

[4] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 18.

dan saran supaya Riḍā menerbitkan catatan tersebut. Riḍā kemudian menyiapkan catatan tersebut untuk diterbitkan pada *Majalah Al-Manār Jilid 3* tahun 1318 H/ 1900 M. Sebelum diterbitkan, catatan tersebut diperiksa kembali oleh ‘Abduh untuk diberikan tambahan, dikurangi, atau mungkin sekedar diedit. ‘Abduh telah memeriksa naskah tersebut, sehingga jika tidak ada permintaan untuk dirubah, maka dapat dipahami bahwa ‘Abduh sepakat dengan apa yang tertulis. Naskah yang diterbitkan terkadang juga mendapat tambahan dari Riḍā dimulai dengan kata “*aqūl*” (aku berkata).[5]

Riḍā melakukan eksplorasi penafsiran dalam *Al-Manār* pasca meninggalnya Muḥammad ‘Abduh. Beliau menyatakan akan meneruskan *Tafsīr Al-Manār* sesuai dengan metode yang digunakan oleh ‘Abduh.[6] Namun, beliau meninggalkan metode/ *manhaj* ‘Abduh dalam beberapa hal yang berkaitan dengan *al-sunnah al-sa<u>h</u>ī<u>h</u>ah*, kajian linguistik terhadap kosa kata atau kalimat, masalah khilafiyah antar para ulama, memperbanyak pengkorelasian antar ayat dalam surat yang berbeda, beberapa penyimpangan yang bersentuhan dengan problematika umat Islam sehingga butuh petunjuk Al-Qur’an untuk menemukan solusinya, menguatkan argumentasi dalam menghadapi kaum kafir dan *mubtadi‘ah*, serta menemukan solusi problematika umat. Eksplorasi tersebut dilakukan Riḍā dengan maksud yang sama dengan maksud penafsiran ‘Abduh, yaitu *tadabbur* dan menggali petunjuk Al-Qur’an untuk membangkitkan dan memperbaiki umat.[7]

Riḍā melanjutkan penafsiran ‘Abduh mulai QS. Al-Nisa: 127 sampai QS. Yusuf: 51. Hal ini sebagaimana yang tersusun dalam *Tafsīr Al-Manār* cetakan Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi. Riḍā menulis tafsir Al-Manar pasca kewafatan Abduh di Bombai India.

---

[5] Setelah ‘Abduh meninggal, Riḍā tidak menyandarkan pernyataannya kepada ‘Abduh kecuali beliau memang mencatatnya, menghafalnya, atau mengingatnya secara subtansi sehingga beliau yakin bahwa apa yang ditulis akan disetujui oleh ‘Abduh seandainya beliau masih hidup. ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 18-19.

[6] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 5, h. 372.

[7] Pernyataan ini mengakhiri prolog Riḍā yang ditulis pada halaman 7-20. ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 20.

Pandangan tafsir Muḥammad ‘Abduh dapat dilihat pada bagian *Muqaddimah Tafsir* halaman 21-31 dari kitab *Tafsīr Al-Manār*. Uraian *Muqaddimah Tafsir* tersebut mengandung lima bagian pokok. Pertama berbicara tentang tafsir ideal yang dimaksud oleh ‘Abduh dan ragam tafsir yang tersebar pada era pra-modern pada halaman 21-22. Kedua berbicara tentang signifikansi tafsir Al-Qur’an di era kontemporer pada halaman 22-23. Ketiga berbicara klasifikasi tafsir berdasarkan tingkatannya menjadi *al-adnā* dan *al-ulyā* pada halaman 24-26. Keempat berbicara tentang dua klasifikasi tafsir, yaitu tafsir yang kering dan tafsir yang mampu menunjuki manusia kepada kebahagian dunia dan akhirat pada halaman 26. Kelima berisi uraian tambahan yang kritis terkait dengan tafsir Al-Qur’an pada halaman 27-29. Selanjutnya adalah kesimpulan yang diberikan oleh Muḥammad Rashīd Riḍā terhadap pernyataan-pernyataannya dalam *Mukaddimah* tersebut. Kesimpulan ini ditulis dari halaman 30-31.

Tafsir ideal yang diinginkan ‘Abduh adalah pemahaman Al-Qur’an yang menunjuki manusia pada kebahagian di dunia dan akhirat. Ini adalah tujuan tertinggi dari tafsir Al-Qur’an (*al-maqṣid al-a’lā*). Uraian atau pembahasan tafsir lainnya seperti morfologi, gramatika, *makkī madanī*, *sabab al-nuzūl*, dan lain sebagainya merupakan instrumen untuk mewujud *al-maqṣid al-a’la* tersebut.[8]

Tafsir Al-Qur’an sebelumnya banyak terjebak pada pembahasan-pembahasan detil yang melupakan mufasir dari tujuan tertinggi (*al-maqṣid al-a‘lā*). Ada mufasir yang telalu luas — bahkan hanya — mengkaji masalah *i‘rāb* saja.[9] Ada yang menyertakan kisah-kisah sejarah dan israilliyat namun tidak didasarkan pada bible atau kitab sejarah yang otentik. Ada juga yang menyertakan cerita seorang sufi

[8] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 21.

[9] Seperti Kitab *I‘rāb Al-Qur’ān* karangan Al-Nuḥās. Salah satu faktor pendorong Al-Nuḥās untuk menyusun kitab ini adalah perkataan Umar ibn Al-Khattab:

تَعَلَّمُوْا إِعْرَابَ الْقُرْآنِ كَمَا تَتَعَلَّمُوْنَ حِفْظَهُ

Pelajarilah *I’rāb* Al-Qur’an sebagaimana engkau belajar menghafalnya.

Lih. Abu Ja’far Al-Nuḥās, *I’rāb Al-Qur’ān*, ed. Abdul Mun’im Khalil Ibrahim, 1 ed. (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1421), Jilid 1, h. 13.

atau ahli ibadah yang subtansi cerita tersebut justru tidak sesuai dengan kandungan Al-Qur'an. Ada juga tafsir yang menampilkan sumber intuisi atau *ishārah* dari kalangan Batiniyah, seperti Al-Qashani Al-Batini.[10]

Bagian kedua dalam *Muqaddimah Tafsīr Al-Manār* berbicara tentang signifikansi tafsir Al-Qur'an di era kontemporer. Para mufasir terdahulu telah banyak menulis kitab-kitab tafsir dengan beragam corak dan kecenderungan, sehingga tafsir yang dihasilkan sudah memiliki berbagai macam informasi yang sangat kaya. Hal ini memunculkan pemikiran bahwa saat ini kita sudah tidak membutuhkan penafsiran lagi melihat banyaknya mufasir dan kitab tafsir yang telah dicetak.[11]

'Abduh menawarkan corak baru yang tidak dimiliki oleh kitab tafsir Al-Qur'an sebelumnya, yaitu corak *ijtimā'ī*.[12] Corak ini menghadirkan penafsiran yang sejalan dengan *sunnatullah* di masyarakat sehingga relevan dalam memberikan berbagai solusi terhadap problematika sosial yang dihadapi oleh masyarakat. Corak ini berpijak pada paradigma *al-ihtidā' bi al-Qur'ān* atau *Al-Qur'ān kitāb al-hidāyah* yang mendudukan Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi atau petunjuk untuk memberikan solusi yang mengarahkan manusia pada dua kebahagiaan, dunia dan akhirat.[13] Kebaruan corak ini menunjukkan signifikansi tafsir Al-Qur'an di era kontemporer.

Bagian ketiga adalah klasifikasi tafsir berdasarkan tingkatan, yaitu tingkat bawah (*martabah al-adnā*) dan tingkat atas (*martabah al-ulyā*). Tafsir tingkat bawah (*martabah al-adnā*) diinspirasi oleh QS. Al-

[10] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 21-22.

[11] Mustaqim menjadikan kritikan-kritikan 'Abduh menjadi pembatas periodesasi penafsiran dari era pertengahan ke era modern. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 22.

[12] Farmāwī dan Ḥusayn Al-Dzahabi menyebut corak ini dengan istilah *al-adabī al-ijtimā'i*, sedangkan Fadl 'Abbās menyebutnya corak *aql ijtimā'ī*. Contoh tafsir corak ini adalah *Tafsīr Al-Manār*, *Tafsīr Al-Marāghī*, dan *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Shaltūt. Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 41-42; Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Jilid 2, h. 401; 'Abbās, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn …*, Jilid 2, h. 11.

[13] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 21-22.

Qamar: 40 bahwa Al-Qur'an itu mudah dipahami.[14] Tafsir ini bersifat global atau umum, namun mampu menyejukkan kalbu pembaca atau pendengarnya sehingga terdorong untuk mengagungkan Allah Swt, memalingkan diri dari keburukan, dan mendorong diri untuk melakukan berbagai kebaikan. Setiap muslim yang mampu menghadirkan tafsir semacam itu, maka dia layak untuk menafsirkan Al-Qur'an tanpa persyaratan lain.

Tafsir yang kedua adalah tafsir tingkat atas (*martabah al-ulyā*) yang tidak bisa dilakukan oleh orang pada umumnya. Ada beberapa kriteria yang harus dipenuhi dalam tafsir tingkatan ini. Kriteria tersebut adalah memahami makna kosakata yang digunakan dalam Al-Qur'an, memiliki ilmu tentang gaya bahasa (*uslūb*) sehingga dapat memahami *balāghah* Al-Qur'an, memiliki *ilm aḥwāl al-bashar* (pengetahuan dan pemahaman terhadap keadaan atau karakter manusia), memiliki ilmu untuk mengarahkan/ menunjuki manusia dengan Al-Qur'an (*al-ilm bi wajh hidāyah al-bashar kullihim bi al-Qur'ān*), dan memiliki ilmu sirah Nabi Saw dan para sahabatnya.[15]

Pada bagian keempat, *Muqaddimah Tafsīr al-Manār* berbicara tentang dua klasifikasi tafsir. Pertama adalah tafsir kering yang justru dapat menjauhkan manusia dari Allah dan Al-Qur'an. Tafsir kering hanya berkutat masalah teknis kebahasaan dengan mengkaji sebuah kata atau gramatika sebuah kata-kata. Beliau berpendapat bahwa uraian semacam ini sebetulnya bukan tafsir, namun sebuah uraian teknis saja, seperti *nahw*, *ma'ānī,* dan semacamnya. Kedua adalah dan tafsir yang memenuhi syarat-syarat mufasir — di atas — sehingga mampu menunjuki manusia kepada kebahagian dunia dan akhirat atau dalam istilah 'Abduh, "*al-ihtidā' bi al-Qur'ān*".[16]

---

[14] Allah Swt berfirman,

{وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ} [القمر: ٤٠]

Sungguh, Kami benar-benar telah memudahkan Al-Qur'an untuk dipelajari. Maka, adakah orang yang mau mengambil pelajaran? (QS. Al-Qamar [54]: 40)

[15] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24-26.

[16] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 26

Pada bagian kelima, *Mukaddimah* ini memberikan uraian tambahan yang kritis terkait dengan tafsir dan Al-Qur'an. 'Abduh menyatakan bahwa tafsir saat ini tidak lebih dari nukilan-nukilan pernyataan para ulama dalam kitab-kitab tafsir yang didalamnya juga ada beragam perselisihan pendapat diantara mereka. Mufasir saat ini juga terjebak pada romantisme penafsiran masa lalu dan kebanggaan pada berbagai macam teknik penafsiran Al-Qur'an, sehingga justru melupakan tujuan Al-Qur'an untuk menjadi petunjuk kehidupan bagi masyarakat.[17]

'Abduh juga mengkritik dua model keyakinan berlebihan yang dikaitkan dengan Al-Qur'an. Pertama, 'Abduh mengkritik resepsi sebagian masyarakat muslim terhadap mukjizat Al-Qur'an sebagai penyembuh dengan meminum rendaman kertas bertuliskan Al-Qur'an. Kedua, 'Abduh juga mengkritik masyarakat muslim yang lebih suka mengembangkan tradisi melagukan bacaan Al-Qur'an dibandingkan usaha untuk memahami maksud Al-Qur'an dengan menjaga dan mengembangkan ilmu bahasa Arab yang dibutuhkan untuk menggali petunjuk didalamnya. 'Abduh sangat mengapresiasi pentingnya *skill* bahasa arab yang tidak hanya sebagai alat untuk memahami Al-Qur'an, namun juga alat pemersatu bagi umat Islam.[18]

Gagasan tafsir Muhammad 'Abduh merupakan cikal bakal tafsir *mawḍū'ī* yang didefinisikan Kūmī (1912 – 1991 M).[19] Tafsir *mawḍū'ī*

---

[17] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 27

[18] 'Abduh menyebutnya bahwa bahasa Arab perlu digunakan untuk membantu dalam menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan. Beliau menyebutnya dengan istilah "عِنْدَ الْحَاجَةِ". 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 22 & 28.

[19] Shihab berpendapat bahwa Tafsir *mawḍū'ī* secara definitif baru dimunculkan oleh Ahmad Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M), guru dari Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) dan Abdus Sattar Fatḥ Allāh Sa'īd (lahir 1931 M). Hal ini diperkuatkan oleh pernyataan Farmāwī,

أَمَّا عَنْ مَنْهَجٍ مُحَدَّدٍ وَاضِحِ الْمَعَالِمِ مُفَصَّلِ النُّقَاطِ لِلدِّرَاسَةِ فِي هَذَا الْمَنْهَجِ مِنَ التَّفْسِيْرِ، فَلَمْ يَتَّضِحْ ذٰلِكَ إِلَّا فِي الْقَرِيْبِ، عَلَى يَدِ أُسْتَاذِنَا الْجَلِيْلِ فَضِيْلَةِ الْأُسْتَاذِ الدُّكْتُوْرِ أَحْمَدَ السَّيِدِ الْكُوْمِي، رَئِيْسِ قِسْمِ التَّفْسِيْرِ بِجَامِعَةِ الْأَزْهَرِ.

pada bagian ini lebih pada konsep atau wacana awal metode tafsir *mawḍū'ī* yang dibangun di atas kerangka paradigma yang ditawarkan oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M). Konsep inilah yang mendasari pengembangan metode Tafsir Al-Qur'an secara *mawḍū'ī* yang kemudian dikembangkan dan diberi nama dengan istilah metode tafsir *mawḍū'ī* oleh Kūmī.

Konsep penafsiran *mawḍū'ī* yang ditawarkan 'Abduh dalam *Tafsir Al Manar* menarik perhatian Abdul Hay al-Farmāwī (1942-2017 M) sehingga beliau berasumsi bahwa 'Abduh adalah tokoh utama tafsir tematik di era modern.[20] Argumentasi yang beliau munculkan adalah *Tafsir Al Manar* walaupun secara urutan tampak sebagai *tafsīr tahlīlī* — dengan *tartīb mushafī* — namun secara substansi memiliki kecenderungan penafsiran *mawḍū'ī*. Farmāwī tidak menerangkan lebih jauh terkait dengan argumentasi tersebut. Namun, jika kita telusuri langsung dalam *Tafsir Al Manār*, maka kita akan menemukan pandangan-pandangan 'Abduh yang memiliki kecenderungan terhadap tafsir *mawḍū'ī*.

Mengenai pendekatan yang spesifik, jelas, dan terperinci dalam mempelajari metode penafsiran ini, hal ini belum dijelaskan kecuali pada waktu dekat ini, di tangan profesor kami yang terhormat, Prof. Dr. Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī, Kepala Jurusan Tafsir Universitas Al-Azhar.

Abdus Sattar Fatḥ Allāh Sa'īd juga menguatkan pernyataan Shihab di atas,

قَدْ تَفَضَّلَ أُسْتَاذُنَا وَشَيْخُنَا الْعَلَّامَةُ الدُّكْتُوْرُ أَحْمَدُ الْكُوْمِي، فَأَهْدَانِي بَحْثًا لَهُ بِعُنْوَانِ التَّفْسِيْرِ الْمَوْضُوْعِيِّ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، صَدَّرَهُ بِمُقَدِّمَةٍ أَفَادَ فِيهَا وَأَجَادَ، وَحَدَّدَ بِهَا الْمَعَالِمَ الأُولَى لِهٰذَا الْفَنِّ، أَبْرَزَ طَرِيقَتَهُ، وَهُوَ بَحْثٌ لَمْ يُسْبَقْ إِلَيْهِ – فِيمَا أَعْلَمُ – بَلْ أَظُنُّهُ الْخُطْوَةَ الْعِلْمِيَّةَ الأُولَى فِي هٰذَا الْبَابِ.

Profesor dan syekh kami yang mulia, cendekiawan, Dr. Aḥmad al-Kūmī, telah memberi saya penelitian yang berjudul *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* dengan sebuah prolog yang baik dan berfaidah yang mana beliau mendefinisikan ajaran-ajaran pertama dari tehnik penafsiran ini. Beliau menyoroti langkah-langkahnya. Ini adalah penelitian yang belum pernah dilakukan sebelumnya - sejauh yang saya tahu - tetapi menurut saya ini adalah langkah ilmiah pertama di bagian ini.

Lih. Shihab, *Membumikan Al-Qur'an…*, h. 114; Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 61; Fatḥ Allāh Sa'īd, *Al-Madkhal Ilā al-Tafsīr…*, h. 7.

[20] Era modern yang dimaksud adalah era modern tafsir sebagaimana telah diuraikan pada Sub Bab *Periodesasi Sejarah Tafsir dan Posisi Tafsir Mawḍū'ī.*

Kecenderungan-kecenderungan ‘Abduh terhadap tafsir *mawḍū‘ī* dapat dilihat pada *Mukadimah Tafsir Al-Manār*. Paling tidak ada tiga konsep yang menjadi dasar munculnya tafsir *mawḍū‘ī*, yaitu: kompilasi ayat dalam satu tema adalah cara terbaik untuk memahami sebuah kata dalam Al-Qur’an, mendasarkan pada makna era pewahyuan, dan berparadigma bahwa Al-Qur’an adalah sumber petunjuk yang membawa manusia pada kebahagian dunia dan akhirat. *Mukadimah* tersebut juga menyebutkan tiga contoh tema yang menurut ‘Abduh penting untuk dikaji secara *mawḍū‘ī*. Tema-tema tersebut adalah hidayah, takwil, dan *ummah wāḥidah*.

Konsep pertama tentang kompilasi ayat-ayat setema dinyatakan dalam *Mukaddimah* dengan pernyataan berikut,

وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْهَمَ اللَّفْظَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ بِأَنْ يَجْمَعَ مَا تَكَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ وَيَنْظُرَ فِيهِ، فَرُبَّمَا اسْتُعْمِلَ بِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ كَلَفْظِ " الْهِدَايَةِ " – سَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي الْفَاتِحَةِ – وَغَيْرِهِ، وَيُحَقِّقُ كَيْفَ يَتَّفِقُ مَعْنَاهُ مَعَ جُمْلَةِ مَعْنَى الْآيَةِ فَيَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَطْلُوبَ مِنْ بَيْنِ مَعَانِيهِ.

> Cara terbaik untuk memahami kata-kata dalam Al-Qur’an adalah dari Al-Qur’an itu sendiri, dengan mengumpulkan dan mencermati apa yang diulang-ulang di beberapa tempat dalam Al-Qur’an, karena terkadang suatu kata itu digunakan untuk arti yang berbeda, seperti kata “*al-hidāyah*” – penafsirannya akan ada di Al-Fatihah – dan lain-lain, kemudian memeriksa kesesuaian makna tersebut dengan makna keseluruhan ayat tersebut, sehingga dapat diketahui makna yang diinginkan diantara sejumlah maknanya.[21]

Pernyataan tersebut menunjukkan pandangan ‘Abduh tentang pentingnya mengkompilasi ayat-ayat dalam Al-Qur’an yang memiliki kesamaan tema. Hal ini dilakukan untuk mengeksplorasi makna sebuah kata (tema), termasuk juga mencermati makna sebuah kata yang sangat mungkin memiliki maksud yang berbeda dalam ayat yang berbeda. ‘Abduh berpandangan bahwa langkah ini adalah cara terbaik untuk memahami sebuah kata dalam Al-Qur’an.

[21] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24

Menafsirkan satu tema dengan cara mengkompilasi ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut lebih dikenal sebagai metode tafsir *mawḍū'ī* dibandingkan model tafsir *mawḍū'ī* lainnya.[22] Baik Kūmī maupun Farmāwī menyebutkan bahwa tafsir *mawḍū'ī* memiliki dua model. Dua model ini diberi nama oleh Rishwānī dengan istilah *tafsīr mawḍū'ī li al-sūrah* dan *tafsīr mawḍū'ī li al-Qur'ān*. *Tafsīr mawḍū'ī li al-sūrah* adalah metode untuk menemukan sebuah tema besar pada sebuah *sūrah* yang menaungi tema-tema kecil dalam *sūrah* tersebut, sedangkan *tafsīr mawḍū'ī li al-Qur'ān* adalah metode untuk mengkaji sebuah tema dalam Al-Qur'an dengan mengkompilasi ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut.[23] Wacana kompilasi ayat untuk mengkaji sebuah tema yang ditawarkan 'Abduh menjadi cikal bakal munculnya metode *tafsīr mawḍū'ī li al-Qur'ān*.

Konsep kedua menyatakan bahwa makna kata dalam sebuah ayat harus didasarkan pada makna di era pewahyuan. Pernyataan ini disebutkan 'Abduh dalam *Mukaddimah Tafsir Al-Manār* sebagai berikut:

يَجِبُ عَلَى مَنْ يُرِيدُ الْفَهْمَ الصَّحِيحَ أَنْ يَتَتَبَّعَ الِاصْطِلَاحَاتِ الَّتِي حَدَثَتْ فِي الْمِلَّةِ؛ لِيُفَرِّقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَا وَرَدَ فِي الْكِتَابِ. فَكَثِيرًا مَا يُفَسِّرُ الْمُفَسِّرُونَ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ بِالِاصْطِلَاحَاتِ الَّتِي حَدَثَتْ فِي الْمِلَّةِ بَعْدَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى. فَعَلَى الْمُدَقِّقِ أَنْ يُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِحَسْبِ الْمَعَانِي الَّتِي كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي عَصْرِ نُزُولِهِ.

Siapapun yang menginginkan pemahaman yang benar harus mengamati terminologi yang terjadi pada (perjalanan sejarah) agama Islam, sehingga

---

[22] Ini sebagaimana disampaikan Farmāwī,

وَهٰذَا النَّوْعُ – الثَّانِي – هُوَ الَّذِي يَتَبَادَرُ إِلَى الذِّهْنِ عِنْدَ إِطْلَاقِ اسْمِ التَّفْسِيرِ الْمَوْضُوعِيِّ

Model yang kedua ini, yang biasa secara otomatis masuk dalam alam pikiran disebut dengan nama tafsir *mawḍū'ī*.

Lih. Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 52

[23] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 51-53; Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 22-23; Sāmir Abd Al-Raḥmān Al-Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, Ed. 1 (Helb, Syria: Dar Al-Multaka, 2009), h. 244.

> dapat membedakannya dengan apa yang tercantum dalam Al-Qur'an. Para ahli tafsir seringkali menafsirkan kata-kata Al-Qur'an dengan menggunakan istilah-istilah yang berkembang dalam agama Islam setelah abad ketiga awal. Lebih dalam lagi, Al-Qur'an hendaknya ditafsirkan menurut makna-makna yang digunakan pada era turunnya.[24]

Jika melihat sejarah perkembangan tafsir, maka ditemukan kesatuan pandangan bahwa pergantian kekuasaan Bani Umayyah ke Bani Abbasiyah diiringi oleh era kemajuan ilmu pengetahuan yang merembet pada perkembangan dan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) kajian tafsir Al-Qur'an. Muḥammad Husayn Al-Dhahabi (w. 1398 H/ 1977 M) menyebut bahwa bahwa fenomena tersebut menjadi pendorong munculnya era tafsir baru, yaitu era *tadwīn* (era penulisan/ kodifikasi) mulai sekitar 750 M sampai saat ini.[25] Shihab menyebutnya sebagai masa perkembangan corak-corak penafsiran yang terjadi sesudah era tabiin, dimana hadis-hadis lemah dan palsu banyak tersebar, persoalan masyarakat semakin kompleks, dan tidak ada solusinya secara eksplisit dalam Al-Qur'an sehingga mendorong penggunaan akal dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an dalam bentuk corak-corak penafsiran seperti: corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak ilmiah, corak fikih, dan corak tasawuf.[26] Mustaqim menyebut pergeseran paradigma penafsiran ini terjadi pada periode pertengahan yang ditandai dengan perubahan arah penafsiran dari tafsir *bi al-ma'thūr* ke tafsir *bi al-ra'yi* yang sering sekali bias ideologi, sehingga terjebak pad afirmasi (penegasan dan pembelaan) terhadap ideologi keilmuan dan mazhab penafsirnya. Periode ini terus berlangsung hingga muncul kritik oleh Muḥammad 'Abduh dan tokoh-tokoh tafsir era modern-kontemporer.[27]

Uraian di atas menguatkan argumentasi 'Abduh akan adanya pergeseran paradigma (*paradigm shift*) penafsiran, sehingga menurut

[24] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24
[25] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 7-104
[26] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…, h. 59–61.
[27] Periode ini, menurut Mustaqim terjadi pada abad ke-9 sampai abad ke-15 M. Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 89–92.

beliau, menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan makna yang digunakan pada era diturunkannya merupakan suatu keniscayaan. Oleh karena itu, seorang ahli tafsir harus mampu membedakan antar makna yang muncul dalam perjalanan sejarah Islam dengan makna organik yang dipahami oleh masyarakat era pewahyuan. Gagasan ini menurunkan gagasan penggunaan ilmu-ilmu Al-Qur'an yang berkenaan dengan pendekatan historis sebagai instrumen untuk menganalisis ayat-ayat yang dikompilasi dalam metode tafsir *mawḍū'ī*. Beberapa ilmu Al-Qur'an tersebut adalah ilmu *tartīb al-nuzūl*, *makkī madanī*, dan *asbāb al-nuzūl*.

Contoh intelektual tafsir *mawḍū'ī* yang menawarkan ilmu *tartīb al-nuzūl*, *makkī madanī*, dan *asbāb al-nuzūl* dalam langkah-langkah metodisnya adalah Aḥmad Sayyid Al-Kūmī dalam *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'an Al-Karīm* dan Abd Al-Hayy Al-Farmāwī dalam *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*. Kūmī menawarkan 5 langkah untuk menerapkan tafsir *mawḍū'ī*. Pada langkah kedua, beliau menjelaskan supaya mufasir *mawḍū'ī* mengurutkan ayat-ayat yang dikompilasi berdasarkan urutan turunnya (*tartīb al-nuzūl*) sebisa mungkin sehingga ayat yang turun di Mekah diletakkan lebih dahulu dibandingkan yang turun di Madinah (*Makki Madanī*). Pada langkah keempat, Kūmī menjelaskan supaya mufasir *mawḍū'ī* menafsirkan ayat-ayat yang telah dikompilasi berdasarkan hadis, perkataan salaf, dan menggunakan *asbāb al-nuzūl* jika ada.[28] Farmāwī mengembangkan 5 langkah yang ditawarkan Kūmī menjadi 7 langkah. Pada langkah ke 2 dan ke 3, Farmāwī menerangkan supaya mufasir *mawḍū'ī* mengkompilasi ayat sesuai dengan *mawḍū' qur'ānī* yang dibahas, baik yang makkiyah maupun madaniyah, kemudian mengurutkan ayat-ayat tersebut berdasarkan waktu turunnya dengan memperhatikan *asbāb al-nuzūl* ayat-ayat tersebut.[29]

Konsep ketiga menyatakan bahwa seorang mufasir harus berparadigma bahwa Al-Qur'an itu adalah petunjuk yang mengarahkan

[28] Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 23.
[29] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 62.

FINAL

manusia pada kebahagian dunia dan akhirat. Hal ini dinyatakan dalam *Mukaddimah Tafsīr Al-Manār* dengan redaksi demikian,

التَّفْسِيرُ الَّذِي قُلْنَا: إِنَّهُ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ – عَلَى أَنَّهُ فَرْضُ كِفَايَةٍ – هُوَ الَّذِي يَسْتَجْمِعُ تِلْكَ الشُّرُوطَ لِأَجْلِ أَنْ تُسْتَعْمَلَ لِغَايَتِهَا، وَهُوَ ذَهَابُ الْمُفَسِّرِ إِلَى فَهْمِ الْمُرَادِ مِنَ الْقَوْلِ، وَحِكْمَةِ التَّشْرِيعِ فِي الْعَقَائِدِ وَالْأَحْكَامِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَجْذِبُ الْأَرْوَاحَ، وَيَسُوقُهَا إِلَى الْعَمَلِ وَالْهِدَايَةِ الْمُودَعَةِ فِي الْكَلَامِ، لِيَتَحَقَّقَ فِيهِ مَعْنَى قَوْلِهِ: (هُدًى وَرَحْمَةً) وَنَحْوِهِمَا مِنَ الْأَوْصَافِ. فَالْمَقْصِدُ الْحَقِيقِيُّ وَرَاءَ كُلِّ تِلْكَ الشُّرُوطِ وَالْفُنُونِ هُوَ الِاهْتِدَاءُ بِالْقُرْآنِ.

Tafsir yang kami maksud: sesungguhnya wajib bagi orang-orang — *fardhu kifayah* — untuk memenuhi syarat-syarat itu (disebutkan sebelumnya) sehingga dapat digunakan sesuai tujuannya, yaitu membawa mufasir kepada pemahaman yang diinginkan oleh firman (Allah), dan hikmah pensyariatan dalam akidah dan hukum yang mampu menarik dan mengarahkan jiwa kepada amal dan petunjuk yang terkandung dalam firman (Allah), sehingga firman-Nya: (*huda wa raḥmah*) dan sifat-sifat sejenisnya itu dapat terwujud. Maka tujuan sejati di balik semua syarat dan teknik penafsiran ini adalah mendapatkan petunjuk dengan Al-Qur'an (*al-ihtidā' bi al-Qur'ān*).

وَالتَّفْسِيرُ الَّذِي نَطْلُبُهُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمُ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ

Tafsir yang kami inginkan adalah pemahaman Al-Qur'an yang mengarahkan pada pandangan bahwa Al-Qur'an itu ajaran yang menunjuki manusia pada kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat. Sesungguhnya ini adalah tujuan utama (*al-maqṣid al-a'la*) dari penafsiran.[30]

Kebahagian yang dimaksud 'Abduh bukan kebahagiaan dalam rangka mengikuti nafsu manusia. Kebahagian ini lebih bersifat subtantif. 'Abduh menyatakan bahwa Tafsir Al-Qur'an minimal dapat menunjuki manusia sehingga memalingkan diri dari keburukan menuju

[30] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 21.

kebaikan.[31] ‘Abduh juga menyatakan bahwa seorang mufasir hendaknya menguasai ilmu karakter manusia (*ilm ahwāl al-bashar*)[32] sehingga dia tahu kapan umat itu menjadi kuat dan lemah, mulia dan hina, berilmu dan bodoh, serta iman dan kafir.[33] Dua pernyataan tersebut secara implisit menunjukkan bahwa contoh model kebahagian yang dimaksud ‘Abduh adalah, kebaikan hidup, serta umat yang beriman, kuat, mulia dan berilmu.

Konsep ini kemudian dikembangkan oleh Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) dengan tawaran hipotesis bahwa tafsir *mawḍū‘ī* adalah model penafsiran yang mampu mengantarkan manusia pada hidayah Al-Qur’an. Pernyataan Shaltūt ini dapat ditemukan pada kitab *Min Hadyi Al-Qur’an* atau kitab *Al-Qur’ān wa Al-Qitāl* dengan redaksi sebagai berikut:

وَهٰذِهِ الطَّرِيْقَةُ فِى نَظْرِنَا هِيَ الطَّرِيْقَةُ المُثْلِيُّ وَخُصُوْصًا فِى التَّفْسِيْرِ الَّذِى يُرَادُ إِذَاعَتُهُ عَلَى النَّاسِ بِقَصْدِ إِرْشَادِهِمْ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهِدَايَةِ، وَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ نَظَرِيَاتٍ بَحْتَةً يَشْتَغِلُ بِهَا النَّاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّكُوْنَ لَهَا مُثُلٌ وَاقِعِيَّةٌ فِيْمَا يَحْدُثُ لِلْأَفْرَادِ وَالْجَمَاعَاتِ مِنْ أَقْضِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِحَيَاتِهِمْ مِنْ شُئُوْنٍ.

Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur’an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur’an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[34]

---

[31] Ini adalah deskripsi dari tafsir tingkat bawah (*martabah al-adnā*). ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24.

[32] *Ilm Aḥwāl Al-Bashar* dalam konteks keilmuan barat dapat dipelajari melalui buku-buku *social engineering* yang bersifat positif seperti *Atomic Habits: An Easy and Proven Way to Build Good Habits and Break Bad Ones* karya James Clear, *The Power of Habit* karya Charles Duhigg, *Pedagogy of the Oppressed* karya Paulo Freire, dan semacamnya.

[33] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm…*, Jilid 1, h. 25.

[34] Shaltūt, *Al-Qur’ān wa Al-Qitāl*, h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur’ān*, h. 323–324.

Pernyataan Shaltūt yang diilhami dari paradigma *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* menjadi pijakan lahirnya metode tafsir *mawḍū'ī* dengan beberapa langkah penelitian yang ditawarkan para tokohnya. Hal ini dibuktikan dengan apresiasi Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) yang menukil pernyataan tersebut apa adanya pada sub-bab *Al-Ḥājah ilā Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* (Kebutuhan pada Tafsir *Mawḍū'ī*).[35] Begitu pula, apresiasi Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) yang juga menukil pernyataan tersebut apa adanya pada sub-bab *Manzilah Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī bayna Manāhij Al-Tafsīr Al-Ukhrā* (Kedudukan Metode Tafsir *Mawḍū'ī* di antara Metode-metode Tafsir Lainnya).[36] Uraian-uraian ini memperlihatkan bahwa berawal dari paradigma *al-ihtida' bi Al-Qur'ān* Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), kemudian dikuatkan oleh pernyataan Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), Ahmad Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) mengembangkan 5 langkah metode tafsir *mawḍū'ī* yang kemudian dilengkapi oleh Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) menjadi 7 langkah.

Gagasan tafsir yang menjadi cikal bakal munculnya tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* adalah gagasan Muḥammad Abdullāh Darrāz (1894-1958 M) pada buku *Al-Nabā' Al-'Aẓīm: Naẓrāt Jadīdah fī Al-Qur'ān* yang ditulis ketika beliau mengajar mata kuliah Al-Qur'an dan Hadis di Fakultas Ushuluddin pada sekitar tahun 1932.[37] Pembahasan tafsir QS. Al-Baqarah dalam buku ini mempengaruhi Muḥammad Ghazālī sehingga menulis buku *Nahwa al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*. *Al-Nabā' Al-'Aẓīm* berisi konsep dan aplikasi metode *tafsīr mawḍū'ī li al-sūrah*. Metode ini berdiri di atas gagasan *wiḥdah al-mawḍū' fī al-sūrah* (kesatuan tema dalam sebuah surat). Maknanya adalah walaupun sebuah surat mengandung banyak tema, ada satu tema besar yang menaungi tema-tema tersebut. Menurut

[35] Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 17-18.

[36] Hal ini juga dikuatkan oleh Farmāwī yang menyebut Shaltūt sebagai peletak prinsip pokok tafsir *mawḍū'ī* (أَوَّلُ مَنْ وَضَعَ الْمَلَامِحَ الرَّئِيْسِيَّةَ لِمَنْهَجِ هَذَا التَّفْسِيْرِ). Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, 64 & 74.

[37] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. و.

Ghazālī, orang pertama yang mengaplikasikan gagasan ini adalah Darrāz dalam kitab *Al-Nabā' Al-Aẓīm*.[38]

Buku *Al-Nabā' Al-Aẓīm* yang menjadi sumber penulisan buku ini adalah buku cetakan kedua, tahun 2000 M/ 1421 H,[39] diterbitkan oleh Dar Al-Teba, Riyadh Saudi Arabia. Editor dan pentakhrij hadisnya adalah Abdul Hamid Al-Dakhakhini. Lembaran isi buku sampai 283 halaman, dimulai dari halaman 1 dengan judul Prolog (*muqaddimah al-ta'līf*) sampai halaman 283 yang berisi daftar isi. Lembar sebelumnya adalah lembar pendahuluan yang dimulai dari huruf "أ" dan diakhiri dengan huruf "ل" dengan total 12 halaman.

Muqaddimah buku ini ditulis oleh Dakhakhini mulai halaman "أ" sampai halaman "هـ". Pada bagian ini, Dakhakhini membuka wacana tentang problematika manusia era pewahyuan, seperti paganisme, totemisme, politeisme, dan berbagai kezaliman yang terjadi di dunia Arab, Persia, Romawi, India, Turki, Yunani, Yahudi dan Nashara. Rasulullah Saw diutus untuk merespon problematika yang tengah terjadi pada saat itu. Allah membekali beliau dengan Al-Qur'an sebagai mukjizat abadi, bukti adanya risalah kenabian, dan hidayah untuk umat manusia sehingga bisa mewujudkan peradaban yang memberikan kebaikan dunia dan akhirat sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 201.[40]

Dakhakhini dalam mukaddimah menyatakan bahwa *Al-Nabā' Al-'Aẓīm* karya Darrāz adalah salah satu tulisan terbaik pada eranya. Tulisan ini memiliki keistimewaan yang mampu menghadirkan Al-Qur'an dalam hati pembacanya, yang sebelumnya, kebanyakan umat Islam melupakannya.[41] Keistimewaan ini terlihat pada konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah li al-suwar al-Qur'āniyyah*.[42] Darrāz berpendapat bahwa sebuah surat dalam Al-Qur'an itu seperti bangunan yang kuat dan terikat antara satu bagian dengan bagian lainnya,

[38] Muḥammad al- Ghazali, *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*, 4 ed. (Kairo: Dar Al Syuruq, 2000), h. 5.

[39] Cetakan pertama terbit pada tahun 1997 M/ 1417 H.

[40] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. د-ج.

[41] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. هـ.

[42] Ini adalah istilah Dakhakhini.

sehingga tidak mungkin satu batu bata dicabut kecuali harus merusak strukturnya.[43]

Buku *Al-Nabā Al-'Aẓīm* terdiri dari 6 bab. Bab pertama berjudul *Al-Baḥth Al-Awwal fī Taḥdīd Al-Qur'ān* (Pembahasan Pertama tentang Definisi Al-Qur'an) mulai halaman 5-13. Bab kedua berjudul *Al-Baḥth Al-Thānī fī Bayān Maṣdar Al-Qur'ān* (Pembahasan Kedua tentang Penjelasan Sumber Al-Qur'an) mulai halaman 14-37. Bab ketiga berjudul *Al-Marḥalah Al-Ūlā min Al-Baḥs: Bayān Anna Al-Qur'ān Lā Yumkin an Yakūn Īḥā'an Dhātiyyan min Nafs Muḥammad* (Tahap Pertama dari Pembahasan Kedua: Penjelasan bahwa Al-Qur'an Bukanlah Wahyu yang Muncul dari Diri Muḥammad Saw) mulai halaman 38-64. Bab keempat berjudul *Al-Marḥalah Al-Thāniyah min Al-Baḥth: Bayān Anna Muḥammad Lā budda an Yakūna qod Akhodza Al-Qur'ān an Mu'allim, wa Al-Baḥth fī Al-Awsāṭ Al-Bashariyyah 'an Dhālika Al-Mu'allim* (Tahap Kedua dari Pembahasan Kedua: Penjelasan bahwa Pasti Ada yang Mengajarkan Al-Qur'an kepada Muḥammad Saw, dan Hubungannya dengan Ruang Lingkup Manusia) mulai halaman 65-85. Bab kelima berjudul *Al-Marḥalah Al-Thālithah min Al-Baḥth: Al-Baḥth fī Ẓurūf Al-Wahy wa Mulābasaṭihi Al-Khāṣṣah 'an Maṣdar Al-Qur'an* (Tahap Ketiga dari Pembahasan Kedua: Pembahasan Kondisi Wahyu dan Keterkaitannya Secara Spesifik dengan Sumber Al-Qur'an) yang diuraikan pada 86-94. Bab keenam berjudul *Al-Marḥalah Al-Rābi'ah min Al-Baḥth: Al-Baḥth fī Jawhar Al-Qur'ān nafsihi an haqīqah maṣdarihi* (Tahap Keempat dari Pembahasan Kedua: Pembahasan tentang inti Al-Qur'an dari segi hakikat sumbernya) yang diuraikan pada halaman 95-264.[44]

---

[43] Darraz menyatakan

أَنَّ السُّورَةَ الوَاحِدَةَ مِنَ القُرْآنِ إِنَّمَا هِيَ كَالبِنَاءِ المتَمَاسِكِ، لَا يُمْكِنُ أَنْ تُنْزَعَ مِنْهُ لَبِنَةٌ وَاحِدَةٌ دُونَ أَنْ يَتَدَاعَى وَيَفْسُدَ نِظَامُهُ.

Sesungguhnya satu surah dari Al-Qur'an itu ibarat bangunan yang kokoh, tidak mungkin satu batu bata dicabut darinya tanpa menyebabkan runtuhnya dan rusak susunannya.

Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. ط-ي.

[44] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 277-283.

Pada bab keenam, Darrāz menguraikan metode Al-Qur'an. Beliau menyebutkan tentang dua metode pemaparan gagasan secara indah dalam Al-Qur'an yang disebut *al-jamāl al-tawqī'ī* dan *al-jamal al-tansīqī* serta contoh penerapan metode pada tafsir QS. Al-Baqarah dengan judul *niẓām 'aqd al-ma'ānī fī sūrah al-Baqarah*. Dua metode tersebut menampilkan bagaimana Al-Qur'an memaparkan gagasannya dengan model yang indah namun memiliki makna yang mendalam. Gagasan ini sebagaimana disebut oleh Al-Dakhakhini dalam pengantar *Al-Nabā' Al-Aẓīm* dibangun di atas konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah li al-suwar al-Qur'āniyyah*.[45]

Konsep Tafsir Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M) dapat ditemukan pada bab keenam *Al-Marḥalah Al-Rābi'ah min Al-Baḥth: Al-Baḥth fī Jawhar Al-Qur'ān nafsihi an haqīqah maṣdarihi* (Tahap Keempat dari Pembahasan Kedua: Pembahasan tentang inti Al-Qur'an dari segi hakikat sumbernya). Konsep ini berdiri di atas pandangan bahwa Al-Qur'an itu memiliki kemukjizatan dari segi kebahasaan. Oleh karenanya, Darrāz menguraikan dua metode yang menghadirkan informasi bagaimana Al-Qur'an memaparkan idenya secara indah. Darrāz menyampaikan ada dua keindahan Al-Qur'an ketika menyampaikan gagasan dalam ayat-ayatnya. Pertama adalah keindahan nada seperti dalam aturan *sukūn* (huruf mati), *mad* (panjang pendek bacaan), *ghunnah* (dengung), *ittiṣalāt* (baca disambung), *saktah* (berhenti tanpa bernapas), dan lainnya yang disebut *al-jamāl al-tawqī'ī*. Kedua adalah keindahan struktur yang terlihat dari susunan hurufnya yang membentuk kata, susunan kata yang membentuk kalimat, kemudian membentuk sebuah paragraft, surah, dan menjadi Al-Qur'an secara utuh. Keindahan struktur ini disebut dengan istilah *al-jamāl al-tansīqī*.[46]

Keindahan nada Al-Qur'an (*al-jamāl al-tawqī'ī*) terlihat ketika Al-Qur'an dibaca dengan baik dan benar. Keindahan ini muncul dari aturan-aturan *sukūn* (huruf mati), *mad* (panjang pendek bacaan), *ghunnah* (dengung), *ittiṣalāt* (baca disambung), *saktah* (berhenti tanpa

[45] Istilah ini adalah istilah Al-Dakhakhini. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. ط.
[46] Lihat juga Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 135

bernapas) dan lainnya sehingga suara yang ditimbulkan mirip seperti musik dan syair. Orang Arab di era Nabi Muḥammad Saw suka membandingkan Al-Qur'an dengan syair karena keindahan nada dan kedalaman maknanya, sehingga menimbulkan getaran/ goncangan (*hizzah*) dalam hati pendengarnya sebagaimana dalam sebuah syair. Namun, mereka pada akhirnya menyimpulkan —sebagaimana yang dikatakan Al-Walid ibn Al-Mughirah— bahwa Al-Qur'an itu sihir. Hal ini karena selain memiliki keindahan nada dan kedalaman makna, Al-Qur'an juga mampu mempengaruhi jiwa.[47]

Keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*) memperlihatkan bagaimana susunan kata yang terdiri dari beberapa huruf dapat membentuk struktur kalimat yang menghadirkan keindahan sekaligus makna yang mendalam. Keindahan tersebut tercermin pada penekanan-penekanan tiap bagian, ada perbantahan (*al-naqrah*), siulan/ kekosongan (*al-ṣafr*), perkataan implisit (*al-hams*), perkataan eksplisit (*al-jahr*), menjatuhkan dan menahan jiwa (*inzilāq wa iḫtibās*), dan lainnya. Struktur Al-Qur'an juga memiliki keutuhan dan keunikan yang berbeda dengan lainnya, sehingga jika ada manusia yang memasukkan syair atau kata-kata hikmah di antara ayat-ayat Al-Qur'an, maka kata-kata tersebut akan diketahui karena merusak keutuhan dan keunikan Al-Qur'an. Selanjutnya, Darrāz membagi keistimewaan makna kandungan dalam struktur Al-Qur'an menjadi empat tingkatan (*marātib*): Al-Qur'an dalam potongan-potongannya (*Al-Qur'ān fī qiṭ'ah qiṭ'ah minhu*), Al-Qur'an dalam satu surah (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*), Al-Qur'an antara sebagian surah dengan bagian surah lainnya (*Al-Qur'ān fī mā bayna ba'dh al-suwar wa ba'dh*), dan Al-Qur'an secara global (*Al-Qur'ān fī jumlatih*).[48]

Ada gagasan atau tema yang dibawa pada sebuah kelompok ayat. Darrāz mengistilahkannya dengan *Al-Qur'ān fī qiṭ'ah qiṭ'ah minhu* atau

[47] Paragraf ini merupakan ringkasan yang diadaptasi dari pernyataan Darrāz yang panjang. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 127-132.

[48] Pada uraian berikutnya, Darrāz hanya menjelaskan 2 pertama dari empat tingkatan (*martabah*) di atas. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 132, 134, dan 136-137.

Al-Qur'an fī faqrah faqrah minhu.[49] Pada pembahasan ini, Darrāz menguraikan empat karakter Al-Qur'an, yaitu maksud kata (*al-qaṣd fi al-lafzh*) dan selaras dengan hakikat makna (*al-wafā' bi haqq al-ma'nā*), model pembicaraan umum (*khiṭāb al-'āmah*) dan model pembicaraan khusus (*khiṭāb al-khāshah*), kepuasan akal (*iqnā' al-aql*) dan kepuasan intuisi (*imtā' al-wijdān*), serta jelas (*al-bayān*) dan global (*al-ijmāl*).

Struktur pada kelompok ayat dapat memunculkan beberapa maksud, Darrāz mengistilahkan dengan *al-qaṣd fi al-lafzh*. Jika berbentuk hujjah bisa benar atau dusta, jika berbentuk sifat bisa baik atau buruk, jika berbentuk berita bisa terjadi atau tidak terjadi, dan jika berbentuk permintaan (*ṭalab*) bisa berbentuk permintaan untuk mengerjakan atau tidak mengerjakan.[50] Struktur kelompok ayat dalam Al-Qur'an juga selaras dengan kebutuhan makna (*al-wafā' bi haqq al-ma'nā*), kata yang digunakan tidak belebihan dan tidak kurang. Hal ini dikarenakan Al-Qur'an memiliki model *naqiyyah* dan *wāfiyyah* dalam menghadirkan maknanya. *Naqiyyah* adalah menghadirkan makna yang murni tidak dirusak oleh sesuatu hal yang asing atau tidak seharusnya muncul. *Wafiyyah* adalah menghadirkan struktur kata yang sempurna keselarasannya dan tidak menyimpang dari unsur-unsur pokok makna tersebut.[51]

Model pembicaraan seorang anak kecil tentu berbeda dengan model pembicaraan orang yang telah dewasa, begitu pula antara orang yang berilmu dan tidak, antara orang yang cerdas dan bodoh, raja dan rakyatnya. Model pembicaraan tiap orang sesuai dengan kadar akal yang dimiliki. Al-Qur'an mampu menghadirkan model pembicaraan yang mudah dipahami oleh orang secara umum, disisi lain Al-Qur'an juga menghadirkan model pembicaraan khusus yang diakui ketinggian

[49] Maksudnya adalah Al-Qur'an dalam beberapa ayat-ayatnya, baik satu ayat yang panjang atau satu surat pendek. Penulisan *qiṭ'ah* juga menunjukkan inkonsistensi, karena di *Daftar Isi* disebut dengan istilah *Al-Qur'ān fī faqrah-faqrah minhu* walaupun secara maksud tetap sama. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 136 dan 281.

[50] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 132, 134, dan 138.

[51] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 141.

kualitasnya oleh para ahli bahasa. Inilah yang dimaksud dengan *khiṭāb al-'āmah* (model pembicaraan umum) dan *khiṭāb al-khāṣah* (model pembicaraan khusus) yang dimiliki Al-Qur'an sebagaimana disebutkan oleh Al-Qur'an sendiri, "*Sungguh, Kami benar-benar telah memudahkan Al-Qur'an sebagai pelajaran. Maka, adakah orang yang mau mengambil pelajaran?*" (QS. Al-Qamar: 17, 22, 32 dan 40).[52]

Manusia memiliki dua potensi, yaitu potensi akal (*quwwah tafkīr*) dan potensi intuisi (*quwwah wijdān*). Potensi akal berusaha mengenali kebenaran dan kebaikan sehingga dapat mengamalkannya seperti yang dilakukan oleh filsuf dan ahli logika. Potensi intuisi berusaha merasakan sesuatu itu nyaman atau pedih seperti yang dilakukan oleh para penyair. Penjelasan yang sempurna (*al-bayān al-tām*) mampu memenuhi apa yang diupayakan oleh dua potensi tersebut sehingga dapat memberikan kepuasan akal (*iqnā' al-aql*) dan kepuasan intuisi (*imtā' al-wijdān*) secara bersamaan.[53] Dua kepuasan ini, kepuasan akal (*iqnā' al-aql*) dan kepuasan intuisi (*imtā' al-wijdān*), dimiliki oleh Al-Qur'an.

Aturan yang begitu jelas dengan batasan-batasan yang detil menjadikan kehidupan manusia menjadi kaku. Sebaliknya, aturan yang global dengan batasan-batasan yang tidak jelas menjadikan manusia bingung dalam mengambil sikap. Al-Qur'an datang memberikan aturan-aturan yang jelas, namun dalam satu waktu tetap memberikan peluang penafsiran sehingga tidak menjadikan kehidupan manusia kaku (*al-bayān wa ijmāl*). Inilah penyebab munculnya aturan-aturan pokok (*al-uṣūl*) dan aturan-aturan sekunder (*al-furū'*). *al-bayān wa ijmāl* menghadirkan penafsiran Al-Qur'an yang kokoh dan fleksibel, memberikan kenyamanan pada akal sekaligus pemahaman yang kuat, sehingga perbedaan pemahaman golongan yang berhujjah dengan Al-Qur'an sesuai dengan kadar kemampuan akal yang dimiliki, dan mereka akan mendapatkan dari apa yang diusahakan. Allah berfirman, "*Katakanlah (Nabi Muḥammad), "Setiap orang berbuat sesuai dengan*

[52] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 143.
[53] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 143-144.

pembawaannya masing-masing." Maka, Tuhanmu lebih mengetahui siapa yang lebih benar jalannya." (QS. Al-Isra': 84).[54]

Setelah menunjukkan keindahan struktur (*al-Jamāl al-tansīqī*) Al-Qur'an, Darrāz menyatakan bahwa sebuah surah dalam Al-Qur'an juga memiliki struktur yang sistematis dan menyatu dalam membangun sebuah tema (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*). Sebuah surah memang memiliki penjelasan (*al-bayān*) yang beragam, namun tetap berkorelasi pada satu tema, memiliki unsur yang selaras serta bagian yang saling menguatkan dengan bagian lainnya. Darrāz menyebut konsep ini dengan istilah *al-Wiḥdah fi al-Kathrah* (penyatuan terhadap sesuatu yang banyak).[55]

Untuk menjelaskan konsep di atas, Darrāz memisalkan surah itu sebagai sebuah kota yang memiliki istana-istana, kamar-kamar, dan batu bata sebagaimana surah yang memiliki ayat-ayat. Kejadian-kejadian alam dan sosial, baik masalah agama maupun dunia yang dihadapi masyarakat dari waktu ke waktu, terkait situasi dan kondisi umum maupun khusus itu bagaikan istana-istana, kamar-kamar, dan batu batu yang membangun sebuah kota. Walaupun istana-istana itu dibangun dalam waktu yang berbeda-beda, peletakan bangunan pada tempatnya akan melengkapi infrastruktur kota tersebut menjadi sempurna. Begitu pula surah dalam Al-Qur'an. Walaupun ayat-ayatnya turun pada waktu dan kondisi yang berbeda, peletakan ayat-ayat tersebut yang tepat menjadikan sebuah surah itu sistematis dalam membangun sebuah tema yang besar.[56] Untuk menguatkan Argumentasi ini, Darrāz memberikan contoh pada tafsir surah Al-Baqarah yang peneliti uraikan pada sub-bab selanjutnya.

FINAL

b. Tahap 2: Penguatan Prinsip Gagasan oleh Shaltūt dan Khūlī

Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) adalah tokoh selanjutnya yang menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī*. Shaltut melanjutkan gagasan ini dengan akomodasi dua gagasan 'Abduh dan Darrāz yang sebelumnya

[54] Darrāz memberinya istilah *al-Wiḥdah fi al-kathrah*. Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 180 dan 281.
[55] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 146-148 dan 180.
[56] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 188.

berada pada karya yang terpisah kemudian disatukan oleh Shaltūt dalam satu karyanya sebagai dua gagasan yang sama-sama berkutat pada tema Al-Qur'an. Selain itu, Shaltūt juga menegaskan prinsip *ihtidā' bi Al-Qur'an* dalam tafsir *mawḍū'ī* melalui pernyataannya yang dinukil berulang oleh Kūmī dan Farmāwī. Gagasan-gagasan ini dapat ditelusuri lebih dalam dalam karya Shaltūt yang berjudul *Min Hadyi Al-Qur'ān*.

Kitab *Min Hadyi Al-Qur'ān*[57] adalah kompilasi dari karya-karya Maḥmūd Shaltūt dengan total 363 halaman. Ada empat karya Shaltūt yang dapat ditemukan pada kitab ini, sehingga dapat dikatakan bahwa buku ini adalah karya yang paling lengkap merekam gagasan-gagasan Shaltūt. Empat karya tersebut adalah *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm* pada halaman 1-168, *Manhaj Al-Qur'ān fī Binā' Al-Mujtama'* pada halaman 169-289, *Al-Qur'ān wa Al-Mar'ah* pada halaman 290-319, dan *Al-Islām wa Al-'Alāqāt Al-Dawliyyah fī Al-Silm wa Al-Ḥarb* pada halaman 320-360. Halaman selanjutnya yakni 361-363 adalah daftar isi. Empat karya Maḥmūd Shaltūt disebutkan pada bagian sampul dan tidak disebutkan pada bagian daftar isi. Namun pada setiap awal karya tersebut disebutkan judul-judul dari karya tersebut.

Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm adalah karya Maḥmūd Shaltūt yang berisi tafsir Al-Qur'an mulai Surah Al-Fatihah sampai Surah Al-Qiyamah dengan melompati beberapa surah diantara kedua surah tersebut. Total surah yang ditafsirkan dalam karya ini adalah 26 surah, dengan menggabungkan Surah Al-Muzammil dan Surah Al-Mudathir. Total surah yang ditafsirkan adalah sebagai berikut: Al-Fatihah [1], Al-Baqarah [2], Ali Imran [3], Al-Nisa [4], Al-An'am [6], Al-A'raf [7], Yunus [10], Hud [11], Al-Kahfi [18], Maryam [19], Thaha [20], Al-Naml [27], Al-Qashash [28], Al-Ankabut [29], Ghafir [40], Fushilat [41], Al-Syura [42], Al-Mulk [67], Al-Qalam [68], Al-Haqqah [69], Al-

[57] Kitab *Min Hadyi Al-Qur'ān* yang menjadi sumber data penelitian ini dicetak oleh Dar Al-Katib Al-Arabi Kairo. Cetakan tidak tertulis pada data penerbitan, namun pada bagian kata pengantar tertulis "mukadimah cetakan kedua". Tahun penerbitan tidak tertulis di bagian depan, tapi justru tertulis pada bagian sampul belakang "1968". Kitab ini tersimpan di Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga dengan nomor panggil 6229/ F-III/ R/ 76.

Ma'arij [70], Nuh [71], Al-Jinn [72], Al-Muzammil [73], Al-Muddathir [74], dan Al-Qiyamah [75].[58]

Shaltūt menafsirkan surah-surah di atas dengan mengelompokkan ayat-ayatnya dalam sebuah tema tertentu. Namun, beliau tidak menyebutkan secara detil bahwa sebuah tema itu disarikan dari ayat sekian sampai ayat sekian. Beliau hanya menuliskan bahwa surah ini mengandung tema-tema yang kemudian beliau jelaskan secara ringkas. Metode penafsiran yang dilakukan Shaltūt ini mirip dengan penafsiran Surah Al-Baqarah yang dilakukan oleh Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M)[59] yang disebut oleh Samīr Abd Al-Raḥmān Rishwānī dan Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996 M) dengan istilah tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*.[60]

Sebelum memulai penafsirannya, Shaltūt memberikan pengantar dengan membahas tema "*Maqāṣid Al-Qur'an*" pada halaman 6-9. Shaltūt menyatakan bahwa pengkajian terhadap seperempat Al-Qur'an yang diambil dari 26 surah di atas diharapkan dapat menampakkan *maqāṣid* yang ada dalam Al-Qur'ān. *Maqāṣid* ini secara umum akan dikaji secara global pada tafsir Surah Al-Fatihah. Setelah mengkaji surah-surah dalam tafsir ini, Shaltūt menyimpulkan bahwa *maqāṣid* Al-Qur'an itu berkutat pada tiga sisi: akidah, akhlak, dan hukum. Sisi akidah menekankan pensucian hati dari akar kesyirikan dan penyembahan berhala. Sisi akhlak menekankan untuk melembutkan dan menyucikan jiwa sehingga dapat mengangkat derajat individu dan jamaah, serta menguatkan hubungan persaudaraan dan tolong menolong antar manusia. Sisi hukum menekankan apa-apa yang telah Allah Swt jelaskan dalam Al-Qur'an untuk mengatur hubungan manusia dengan Rab-nya dan manusia dengan manusia.[61]

Manhaj Al-Qur'ān fī Binā' Al-Mujtama' adalah karya Maḥmūd Shaltūt yang berisi gagasan-gagasan Shaltūt tentang bagaimana

[58] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān,* 2nd ed. (Kairo: Dār li Kātib Al-Arabī, 1968), h. 361-362.

[59] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…,* h. 204-264.

[60] Ghazali, *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 5; Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī …*, h. 244.

[61] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 6-7.

petunjuk Al-Qur'an dalam membangun masyarakat. Bagian ini diuraikan dalam 120 halaman dari 169 sampai 289. Uraiannya mencakup 27 bab atau artikel, dimulai dari bab *Asās Al-Islām fī Ribāṭ Al-Mujtama'* sampai *Nadwah Al-'Ilm wa Al-Ta'līm fī Khidmah Al-Mujtama'*.

Al-Qur'ān wa Al-Mar'ah adalah karya Shaltūt yang berisi gagasannya tentang perempuan perspektif Al-Qur'an. Bagian ini diuraikan hanya dalam 19 halaman mulai 290 sampai 319. Uraian pembahasannya mencakup 3 bab atau artikel yang didahului dengan sebuah kata pengantar. Tiga bab tersebut meliputi *Al-Qur'ān wa 'Alāqah Al-Rajul bi Al-Mar'ah, 'Aqd Al-Zawāj fī Naẓr Al-Qur'ān*, dan *Wasā'il Al-Muḥāfaẓah 'Ala Al-Ḥayāh Al-Zawjiyyah*.

Karya terakhir Maḥmūd Shaltūt dalam buku ini adalah *Al-Islām wa Al-'Alāqāt Al-Dawliyyah fī Al-Silm wa Al-Ḥarb* yang diuraikan dalam 40 halaman mulai 320 sampai 360. Bagian ini memiliki 6 bab atau artikel, yaitu *Al-Ṭarīqah Al-Muthulī fī Al-Tafsīr Al-Qur'ān, Ṭabī'ah Al-Da'wah Al-Islāmiyyah, Āyāt Al-Qitāl, 'Alāqāt Āyāt Al-'Afw bi Āyāt Al-Qitāl, Āyāt Tanẓīm Al-Qitāl,* dan *Al-Taṭbīq Al-'Amalī li Aḥkām Al-Qur'ān fī Al-Qitāl*. Di antara bab-bab tersebut bab pertama adalah bab yang berisi gagasan Shaltūt tentang prinsip tafsir *mawḍū'ī* yang dinukil oleh Ahmad Sayyid Al-Kūmī dan Abd Al-Hayy Al-Farmāwī.[62]

Maḥmūd Shaltūt disebut oleh Farmāwī sebagai "*awwalu man wadha'a al-malāmih al-ra'īsiyyah li manhaj hādza al-tafsīr*" yang berarti "*orang yang pertama kali meletakkan prinsip-prinsip pokok untuk metode tafsir ini*". [63] Prinsip pokok ini merupakan pernyataan yang dinukil berulang-ulang oleh pemikir tafsir *mawḍū'ī* setelahnya. Pernyataan tersebut adalah,

[62] Shaltūt, Min Hadyi ..., h. 323–324; Kūmī dan Qasim, Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī ..., h. 17-18; Farmāwī, Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…, h. 64.

[63] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 74.

وَهَذِهِ الطَّرِيْقَةُ فِى نَظْرِنَا هِيَ الطَّرِيْقَةُ الْمِثْلِيُّ وَخُصُوْصًا فِى التَّفْسِيْرِ الَّذِى يُرَادُ إِذَاعَتُهُ عَلَى النَّاسِ بِقَصْدِ إِرْشَادِهِمْ إِلَى مَا تَضَمَّنَهُ الْقُرْآنُ مِنْ أَنْوَاعِ الْهِدَايَةِ، وَ إِلَى أَنَّ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ نَظَرِيَاتٍ بَحْتَةً يَشْتَغِلُ بِهَا النَّاسُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَّكُوْنَ لَهَا مُثُلٌ وَاقِعِيَّةٌ فِيْمَا يَحْدُثُ لِلْأَفْرَادِ وَالْجَمَاعَاتِ مِنْ أَقْضِيَّةٍ تَتَّصِلُ بِحَيَاتِهِمْ مِنْ شُئُوْنٍ.

Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[64]

Prinsip di atas dinukil oleh beberapa tokoh tafsir *mawḍū'ī* yang datang setelah Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), seperti Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912-1991 M) dan Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M). Kūmī menukilnya dalam *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* halaman 17-18, sedangkan Farmāwī menukilnya dalam *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* halaman 64. Baik Kūmī maupun Farmāwī sama menukil sama persis dengan apa yang dinyatakan oleh Shaltūt.[65]

---

[64] Pernyataan Shaltūt dapat dilihat dalam kitabnya *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324.

[65] Pernyataan ini juga dinukil oleh Afifi Ahmad dalam Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda *Al-Shaykh* Mahmūd Syaltūt, dan Muhtasib dalam *Manhaj Al-Imām Maḥmūd Shaltūt fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Lih. Kumī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 17-18; Muhyiyuddin Afifi Ahmad, "Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda *Al-Shaykh* Mahmūd Syaltūt," *Al-Ulūm Al-Fiqhiyyah Tathawwur* (Oman, 2015), h. 32; Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Abd Al-Majīd Abd Al-Salām Al-Muḥtasib, "*Manhaj Al-Imām Maḥmūd Shaltūt fī Tafsīr Al-Qur'ān*" (Amman, Jordan: Fakultas Adab, Universitas Amman, n.d.), h. 433; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324; Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 64.

Shaltūt mengaplikasikan prinsip pokok tersebut dalam karya tulis beliau. Salah satu buku yang paling menggambarkan pandangan beliau tentang tafsir dan contoh aplikasinya adalah buku *Min Hadyi Al-Qur'ān*. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya, buku tersebut merupakan tetralogi kumpulan karya tulis beliau, meliputi: *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm*, *Manhaj Al-Qur'ān fī Binā'i Al-Mujtama'*, *Al-Qur'an wa Al-Mar'ah*, dan *Al-Islām wa Al-'Alāqāt Al-Dawliyyah fi Al-Silm wa Al-Harb*.

Shaltūt berpendapat bahwa Al-Qur'an berfungsi sebagai sumber hidayah. Hidayah ini dapat digali dengan cara memahami kata Al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat yang setema. Tujuan prosedur ini adalah supaya memperoleh pemahaman yang komprehensif terhadap kata tersebut. Pemahaman tersebut tidak berhenti pada tataran teoritis saja, namun menjadi pemahaman yang bisa diaplikasikan pada individu atau masyarakat. Target yang diharapkan dengan penerapan pemahaman tersebut adalah terciptanya solusi terhadap problem-problem sosial menuju situasi dan kondisi ideal yang diharapkan.[66]

Prinsip ini diadopsi oleh metode tafsir *mawḍū'ī li al-Qur'ān* dalam istilah Rishwānī, yakni mengkaji tema Al-Qur'an untuk menemukan sisi-sisi petunjuknya[67] secara mendalam dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang setema. Walaupun Shaltūt tidak menyebutkan istilah "*al-tafsīr al-mawḍū'ī*" secara eksplisit, beliau secara gamblang bahwa mengkaji tema Al-Qur'an[68] dengan

[66] Ini merupakan penjabaran dari prinsip-prinsip pokok tafsir *mawḍū'ī* Maḥmūd Shaltūt. Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324.

[67] Usaha untuk mencari petunjuk Al-Qur'an sehingga menjadi solusi bagi kehidupan manusia tidak boleh dihilangkan dari tafsir *mawḍū'ī*, karena inilah prinsip yang menjadi pijakan bagi tafsir *mawḍū'ī* itu sendiri yang disebut oleh 'Abduh dengan istilah *al-maqṣīd al-a'la*. Lih. Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324; 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24-25.

[68] Istilah tema Al-Qur'an (*mawḍū' Qur'ānī*) adalah istilah Farmāwī. Muṣṭafa Muslim menyebutnya *al-kalimāt Al-Qur'āniyyah*. Hal ini juga menegaskan bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* adalah metode untuk menafsirkan tema yang ada dalam Al-Qur'an, sehingga juga memunculkan pemahaman bahwa pembahasan tema diluar Al-Qur'an menggunakan perspektif Al-Qur'an tidak termasuk kategori metode tafsir *mawḍū'ī*. Tentu hal ini menjadi sesuatu yang *debatable* jika dibandingkan dengan konsep Muḥammad Baqir Al-Sadr yang ditulis oleh Lilik Umi Kaltsum

mengkompilasi ayat-ayat yang setema adalah cara paling ideal untuk memunculkan petunjuk Al-Qur'an.

Selain mewacanakan prinsip tafsir *mawḍū'ī li al-Qur'ān*, Shaltūt juga menawarkan metode tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* sebagaimana terlihat pada karyanya *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm*, salah satu tetralogi kitab *Min Hadyi Al-Qur'ān*. Shaltūt tidak menjelaskan metode tafsirnya sebagaimana Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M) yang menekankan bahwa struktur Al-Qur'an itu sistematis sehingga setiap ayat itu terikat dalam kelompoknya membangun sebuah tema kecil yang kemudian saling berkorelasi membangun sebuah tema besar pada sebuah surah. Shaltūt hanya menekankan pada bagian pengantar bahwa "Al-Qur'an itu petunjuk" berdasarkan Surah Al-Isra': 9, "*Sesungguhnya Al-Qur'an ini memberi petunjuk ke (jalan) yang paling lurus*". Petunjuk Al-Qur'an itu terlihat pada 3 sisi, akidah, akhlak, dan hukum. Sisi akidah menekankan pensucian hati dari akar kesyirikan dan penyembahan berhala. Sisi akhlak menekankan untuk melembutkan dan menyucikan jiwa sehingga dapat mengangkat derajat individu dan jamaah, serta menguatkan hubungan persaudaraan dan tolong menolong antar manusia. Sisi hukum menekankan apa-apa yang telah Allah Swt jelaskan dalam Al-Qur'an untuk mengatur hubungan manusia dengan Rab-nya dan manusia dengan manusia. Sisi petunjuk ini disebut oleh Shaltūt sebagai *maqāṣid Al-Qur'ān*.[69] Artinya, tema yang dibangun dalam tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* harus mengarah pada *maqāṣid* tersebut.

Penguatan prinsip gagasan tafsir *mawḍū'ī* selanjutnya dilakukan Amīn al-Khūlī (1895-1966 M). Berbeda dengan Shaltūt yang menegaskan prinsip *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* dalam tafsir *mawḍū'ī*, Khūlī melakukan sintesis gagasan dengan memberikan kritik terhadap prinsip *al-ihtidā' bi Al-Qur'an* untuk kemudian menawarkan gagasan pribadinya yang dikenal dengan istilah *Al-Qur'ān kitāb al-'arabiyyah al-akbar*. Gagasan ini dapat ditelusuri lebih jauh melalui karya Amīn

dalam disertasinya. Lih. Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*…, h. 61; Muṣṭafa Muslim, *Mabāhits fī al-Tafsīr…*, h. 23; Kaltsum, *Metode Tafsir Mauḍū'ī…,* h. 98.

[69] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 6-7.

Al-Khūlī yang berjudul *Manāhij Tajdīd fī Al-Naḥw wa Al-Balāghah wa Al-Tafsīr wa Al-Adab*.

Kitab *Manāhij Tajdīd* dicetak pertama kali tahun 1961 oleh Dār Al-Ma'rifah. Ada empat tema yang dibahas dalam buku ini, yaitu: gramatika (*naḥw*), keindahan bahasa (*balāghah*), tafsir, dan adab. Khūlī sebenarnya adalah seorang ahli bahasa arab yang mengajar di Fakultas Bahasa Arab. Namun, beliau juga mendapatkan amanah untuk mengajar tafsir. Karya *Manāhij Tajdīd* ini menggambarkan bagaimana konsep tafsir Khūlī yang sangat terkait dengan ilmu bahasa, sehingga disebut dengan istilah tafsir sastra/ tafsir *adabī*.

Pada Bab *Tafsīr* dalam buku *Manāhij Tajdīd*, Khūlī menguraikan dua bab, yaitu *Tafsir Kontemporer* (*al-tafsīr al-yawm*) dan Metode Sastrawi dalam Tafsir (*Al-Manhaj Al-Adabī fi Al-Tafsīr*). Khūlī mengklasifikasikan ilmu-ilmu islam dalam 3 bagian. Pertama adalah ilmu yang telah matang dan bahkan hangus, yaitu gramatika/ *naḥw* dan uṣūl. Kedua adalah ilmu yang sudah matang tetapi belum hangus, yaitu fikih dan hadis. Ketiga adalah ilmu yang belum matang dan juga belum hangus yaitu ilmu *bayān* (kiasan atau majaz) dan tafsir. Artinya, Khūlī menempatkan tafsir sebagai ilmu yang masih dinamis, terus berkembang dan belum mencapai titik klimaksnya.

Khūlī — dalam melihat ilmu-ilmu islam di atas — memiliki pemahaman *awwal al-tajdīd qatl al-qadīm fahman* yang berarti bahwa pertama kali yang dilakukan dalam *tajdīd* adalah menegasikan pemahaman klasik. Berpijak pada pandangan ini, Khūlī menawarkan 2 prinsip dalam tafsir Al-Qur'an, yaitu *Al-Qur'an kitab al-'arabiyyah al-akbar* yang berarti "Al-Qur'an itu kitab sastra arab terbesar" dan *Athar tartīb Al-Qur'ān fī tafsīrih* yang berarti "dampak urutan Al-Qur'an dalam penafsirannya". [70]

Pandangan *Al-Qur'an kitab al-'arabiyyah al-akbar* menunjukkan kritik Khūlī terhadap pendapat Abduh yang menyatakan bahwa tujuan utama (*al-maqṣid al-ḥaqīqī*) menafsirkan Al-Qur'an adalah menggali petunjuk Al-Qur'an (*al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*). Bagi khūlī, mengkaji Al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kitab al-*

[70]Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī …*, Khuli, h. 302.

'arabiyyah al-akbar) seharusnya menjadi tujuan utama yang harus dipenuhi sebelum mewujudkan tujuan *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān*, dan juga tujuan-tujuan tafsir lainnya. Tujuan *kitab al-'arabiyyah al-akbar* berdampak pada sastra yang paling agung, dimana Al-Qur'an menjadi kitab yang mengabadikan dan menjaga bahasa arab. Inilah karakter Al-Qur'an yang diketahui oleh setiap orang baik arab atau bukan arab, muslim atau bukan muslim. Konsep *Al-Qur'ān kitab Al-Arabiyyah Al-Akbar* meniscayakan kajian Al-Qur'an dari perspektif adab bahasa arab sebagaimana literatur-literatur sastra lainnya.[71]

Seorang mufasir setelah mengkaji Al-Qur'an dengan pendekatan adab (*dirāsah adabiyyah*) dapat membawa Al-Qur'an pada tujuan selanjutnya sesuai dengan corak penafsirannya apakah hukum fikih, akidah, akhlak, atau sosial-masyarakat, atau selainnya. Seperti inilah tafsir kontemporer menurut Amīn al-Khūlī, yaitu mengkaji Al-Qur'an berdasarkan studi sastra (*dirāsah adabiyyah*) dengan metode yang benar, memenuhi berbagai sudut pandang, terstruktur dalam pengklasifikasian.[72]

Selanjutnya adalah pandangan beliau tentang pengaruh urutan ayat-ayat Al-Qur'an pada penafsiran. Surah-surah dan ayat-ayat dalam Al-Qur'an tersusun bukan berdasarkan temanya, bukan pula berdasarkan urut turunnya. Urutan surah dan ayat Al-Qur'an dikenal dengan urutan muṣḥafī. Namun demikian, penafsiran dengan urutan *muṣḥafī* menimbulkan kesulitan dalam hal memahami tema penafsiran secara komprehensif. Karena setiap tema tersebar pada setiap bagian dalam Al-Qur'an.

Oleh karenanya, penafsiran mendalam terhadap Al-Qur'an meniscayakan tafsir tema per tema. Ayat-ayat yang terkait dengan tema tersebut dikompilasi, dipahami urutan turun setiap ayat-ayat tersebut sehingga bisa dipahami munasabah antar ayat yang dikaji berdasarkan situasi dan kondisi yang melingkupinya. Metode seperti ini mampu

[71]Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī …*, Khuli, h. 302-303.

[72]*Al-dirāsah al-adabiyyah al-ṣaḥīḥah al-manhaj al-kāmilah al-manāḥī al-muttasiqah al-tawzī'*. Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī …*,, h. 304.

menghadirkan penafsiran yang mendalam dan lebih autentik.[73] Gagasan untuk menafsirkan Al-Qur'an tema per tema, mengkompilasi ayat-ayat setema, mengurutkannya berdasarkan waktu turunnya, dan mengkaji korelasi antar ayat setelah mencermati waktu turunnya tersebut dijadikan sebagai langkah-langkah penelitian tafsir *mawḍū'ī* oleh tokoh tafsir *mawḍū'ī* selanjutnya.

c. Tahap 3: Sistematisasi dan Pencetusan Istilah oleh Hijāzī dan Kumi

Tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* pertama kali disebut dengan istilah *al-wiḥdah al-mawḍū'īyyah*. Istilah ini diambil dari Kitab *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'īyyah fī Al-Qur'ān Al-Karīm* karangan Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M). Kitab ini diterbitkan oleh Dar Al-Kutub Al-Hadithah dan dicetak oleh percetakan Al-Madani Kairo Mesir. Kitab ini diterbitkan pada tahun 1390 H bertepatan dengan tahun 1970 M dan merupakan cetakan pertama berdasarkan mukadimah yang ditulis pada bulan Rabiul Awwal 1390 H atau Juni 1970 dengan judul Mukaddimah Al-Ṭab'ah Al-Ūlā. Ḥijāzī juga menyebutkan pada awal kitab ini bahwa tulisan ini merupakan disertasi yang diajukan kepada Fakultas Ushuluddin, Universitas Al-Azhar pada bulan Rabiul Awwal 1386 H atau Juli 1967 M.

Kitab ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul Fenomena Keajaiban Al Qur'an: Kesatuan Tema Dalam Al Qur'an. Terjemahan ini diterbitkan oleh Gema Insani Press Jakarta pada tahun 2010. Buku terjemahan ini telah menjadi salah satu koleksi Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak 23 Desember 2013 dengan nomor panggil SR 2X1.4 HIJ f.

Pada bagian awal kitab ini, Ḥijāzī membangun argumentasi bahwa urutan Al-Qur'an berdasarkan mushaf mulai dari Surah Al-Fatihah sampai Surah Al-Nas (*al-tartīb al-mushafī*) adalah *tawqīfī* atau ketentuan dari Allah Swt. Hal ini adalah *ijmā'*dan sebagaimana disebutkan oleh Imam Al-Zarkashī dalam *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-*

[73]*Al-dirāsah al-adabiyyah al-ṣaḥīḥah al-manhaj al-kāmilah al-manāḥī al-muttasiqah al-tawzī'*. Khūlī, *Manāhij Tajdīd fī …*,, h. 306.

Qur'ān, Imam Al-Suyūṭī dalam *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, dan Abu Ja'far dalam *Al-Munāsabāt*. Hijāzī kemudian menyimpulkan,

لَا يَدَعُ شَكًّا فِي أَنَّ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةَ مَرْتَبَةٌ تَرْتِيْبًا تَوْقِيْفِيًّا مِنَ اللهِ بِوَاسِطَةِ جِبْرِيْلَ ، وَبَلَغَتْ لَنَا عَلَى لِسَانِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَحَفِظَهَا الصَّحَابَةُ عَلَى ذَلِكَ وَدَوَّنُوْهَا بِمُنْتَهَى الدِّقَّةِ وَالْأَمَانَةِ.

Tidak diragukan lagi bahwa ayat-ayat Al-Qur'an disusun dengan tatanan yang bersifat *tawqīfī* (ketetapan) dari Allah melalui perantaraan Jibril, dan sampai kepada kita melalui lisan Rasulullah Saw. Para sahabat kemudian menjaga susunan tersebut dan mencatatnya dengan sangat teliti dan penuh amanah.[74]

Argumentasi ini juga didukung oleh hadis, seperti berikut:

أَتَانِي جِبْرِيلُ فَأَمَرَنِي أَنْ أَضَعَ هَذِهِ الْآيَةَ بِهَذَا الْمَوْضِعِ مِنْ هَذِهِ السُّورَةِ» {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} [النحل: ٩٠] – مسند أحمد مخرجا (٢٩/ ٤٤١)

Jibril mendatangiku, kemudian menyuruh supaya aku meletakkan ayat ini di tempat ini dari surah ini, "Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat." (QS. Al-Nahl [16]: 90).[75]

Selanjutnya, Ḥijāzī beranalogi, jika urutan Al-Qur'an berdasarkan mushaf itu ketentuan dari Allah Swt (*tawqīfī*), maka urutan ayat-ayat dan surah-surah itu mukjizat dan memiliki hikmah karena segala sesuatu yang berasal dari Allah Swt tidak mungkin sia-sia. Hijāzī menyatakan

[74] Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 11.

[75] Aḥmad bin Muḥammad bin Ḥanbal, Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal, ed. Syu'aib Arna'ut, Adil Mursyid, dan Etc., 1 ed. (Mu'assasah al-Risālah, 2001), Juz 29, H. 441; Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 10.

FINAL

وَلَمْ يَكُنْ هَذَا التَّرْتِيْبُ مِنْ صُنْعِ الْبَشَرِ بَلْ كَانَ تَوْقِيْفِيًّا مِنَ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَهَلْ هُنَا اتِّصَالٌ وَمُنَاسَبَةٌ بَيْنَ آيَاتِ الْقُرْآنِ عَلَى هَذَا التَّرْتِيْبِ فِي الْمُصْحَفِ، بِمَعْنَى هَلْ هُنَاكَ سِرٌّ فِي اتِّصَالِ الْآيَةِ بِأُخْتِهَا فِي السُّوْرَةِ ؟ الْحَقِيْقَةُ أَنَّ هُنَاكَ سِرًّا وَمُنَاسَبَةً بَيْنَ الْآيَاتِ فِي السُّوْرَةِ. لَكِنْ لَيْسَ إِدْرَاكُ هَذَا بِالْأَمْرِ السَّهْلِ الْمَيْسُوْرِ خَاصَّةً إِذَا عَرَفْنَا أَنَّ الْآيَاتِ أُنْزِلَتْ فِي أَوْقَاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَأَمَاكِنَ مُتَبَايِنَةٍ وَلِظُرُوْفٍ مُخْتَلِفَةٍ ثُمَّ جُمِعَتْ هَذَا الْجَمْعُ الْمَوْجُوْدُ فِي الْمُصْحَفِ.

Sistematika ini bukanlah hasil karya manusia, melainkan bersifat *tawqīfī* dari Allah Swt. Jika demikian halnya, adakah hubungan dan keserasian antara ayat-ayat Al-Qur'an dalam susunan di mushaf ini? Dengan kata lain, apakah terdapat rahasia di balik keterkaitan antara satu ayat dengan ayat lainnya dalam satu surah? Sejatinya, sungguh ada rahasia dan *munāsabah* (keserasian) antara ayat-ayat dalam sebuah surah. Tetapi, pemahaman terhadap masalah ini tidaklah mudah, terutama apabila kita tahu bahwa ayat-ayat tersebut diturunkan pada waktu, tempat, dan keadaan yang berbeda, kemudian ayat tersebut (dengan berbagai macam perbedaan itu) disatukan dalam sebuah mushaf.[76]

Fakta pembahasan tema-tema dalam Al-Qur'an ditemukan berulang di beberapa tempat dalam Al-Qur'an sejatinya tidak melemahkan Al-Qur'an. Namun ini menegaskan ada pemahaman satu tema tersebut yang berbeda pada satu bagian dengan bagian lainnya. Ada sebuah tema diuraikan tidak lengkap pada bagian lain, dilengkapi pada bagian lainnya seperti dalam sebuah kisah. Ada sebuah tema diuraikan pada satu bagian, kemudian dijelaskan pada bagian lain sebagai sebuah tahapan syariat seperti pengharaman *khamr*.[77] Ada juga

[76] Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān Al-Karīm*, 1 ed. (Kairo: Dār Al-Kutub Al-Hadīthīyyah, 1970), h. 12-13.

[77] Pertama adalah pengenalan bahwa khamr memiliki manfaat dan mudarat QS. Al-Baqarah [2]: 219 " يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ۖ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا". Kedua adalah pembatasan konsumsi khamr QS. Al-Nisa [4]: 43 " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى". Ketiga adalah penegasan bahwa khamr adalah

sebuah tema yang diceritakan berulang-ulang sebagai sebuah penekanan.[78] Oleh karenanya, Hijāzī melihat kajian tematik dengan mengkompilasi ayat-ayat setema itu sangat penting untuk memahami makna umum tema tersebut dan makna khususnya pada setiap tempat dalam Al-Qur'an. Cara pandang inilah yang menjadi landasan Ḥijāzī dalam membangun konsep *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'īyyah*.[79] Hijāzī menyatakan

> وَأَمَّا الْوِحْدَةُ الْمَوْضُوْعِيَّةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ فَالْمُرَادُ مِنْهَا الْبَحْثُ عَنِ الْقَضَايَا الْخَاصَّةِ الَّتِي عَرَضَ لَهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ فِي سُوْرَةِ الْمُخْتَلِفَةِ لِيُظْهِرَ مَا فِيْهَا مِنْ مَعَانٍ خَاصَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْمَوْضُوْعِ الْعَامِ الَّذِي نَبْحَثُهُ لِنُحَقِّقَ الْهَدْفَ وَهُوَ الْوِحْدَةَ الْمَوْضُوْعِيَّةَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ.
>
> Kesatuan tema dalam Al-Qur'an adalah kajian tentang satu tema tertentu yang dipaparkan Al-Qur'an pada surah yang berbeda-beda, dengan tujuan agar terlihat makna-makna khusus tema tersebut dalam setiap surah tempatnya berada, dalam kaitannya dengan makna umum tema dimaksud. Adapun target yang ingin diwujudkan adalah terlihatnya integrasi yang sempurna antara ayat-ayat yang terpisah-pisah namun berbicara tentang satu tema tersebut.[80]

Konsep diatas jika dikomparasikan dengan konsep yang dimiliki Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M), maka akan diperoleh argumentasi yang menguatkan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang disebut oleh Ḥijāzī dengan istilah *Al-Kalām 'ala sūrah ka kull*.[81] Namun demikian, Ḥijāzī juga membangun konsep tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*.

---

perbuatan keji yang diharamkan QS. Al-Maidah [5]: 90 " إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ".

[78] Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an…*, h. 71-80.

[79] Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 16.

[80] Terjemahan ini diambil sesuai dengan buku *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an*. Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah …*, h. 33-34; Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2010), h. 34.

[81] Istilah ini kemudian di adopsi oleh Farmāwī. Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 24. Farmāwī, *Al-Bidāyah fi Al-Tafsīr…*, h. 49 & 51

Beliau menyatakan bahwa penelitian ini dinamakan *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-*Karīm, yaitu metode yang memiliki langkah-langkah sebagai berikut: (1) Kompilasi ayat setema; (2) Mengurutkan berdasarkan turunnya ayat; (3) mengkaji surahnya dengan menjelaskan korelasi dengan surah sebelum dan sesudahnya; (4) meneliti korelasi tema yang ada dalam surah-surah tersebut sehingga memperoleh tujuan yang diharapkan.[82] Tampak bahwa langkah-langkah penelitian dalam *al-wiḥdah al-mawḍū'īyyah* sama dengan apa yang digagas oleh Khūlī.

Selanjutnya, Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī (1912-1991 M) mencetuskan pertama kali istilah "*Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*" sebagai sebuah metode dalam penelitian Al-Qur'an. Tafsir *mawḍū'ī* dibagi dua, yaitu tafsir *mawḍū'ī* yang digunakan untuk menemukan tema besar sebuah surah dan tafsir *mawḍū'ī* yang digunakan untuk mengkaji secara komprehensif sebuah tema dalam Al-Qur'an (*mawḍū' Qur'ānī*). Jenis kedua ini disebut oleh Kūmī dan Farmāwī yang lebih dikenal secara luas sebagai tafsir *mawḍū'ī.* Secara lebih lengkap, gagasan Kūmī tentang tafsir *mawḍū'ī* dapat ditelusuri melalui kitab *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*.

Kitab *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm* ditulis oleh Dr. Aḥmad al-Sayyid al-Kūmī dan Dr. Muḥammad Ahmad Yusuf al-Qasim. Kitab cetakan pertama dipublikasikan pada tahun 1502 H/1982. Kūmī merujuk beberapa sumber relevan dalam menyusun kitab ini, seperti *Tafsir al-Thabari yang ditahqiq oleh syekh Syakir, Tafsir Ibnu Katsir, al-Kasyaf al-Zamakhsyari, Tafsir al-Fakhr al-Razi, Tafsir al-Qurtubi, Tafsir Abi al-Su'ud al-'Imadi, Tafsir al-Naisaburi, Tafsir al-Alusi, Tafsir al-Manar, Fath al-Qodir li al-Syaukani, 'Ismah al-Anbiya` li al-Fakhr al-Razi, Nail al-Autar li al-Syaukani, al-Itqan li al-Suyūṭī, al-Burhan li al-Zarkasyi, Libab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul li al-Suyūṭī, al-Fasli li al-Milal wa al-Ahwa wa al-Nahl li Ibn al-Hazam, al-I`jaz al-Bayan fi Tartibi Ayat al-Qur`an al-Karim wa Suwaruhu li Muḥammad al-Qasim*.[83]

[82] Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 31.
[83] Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī...*, h. 169.

Kitab ini ditulis secara bersamaan oleh Kūmī dan Qasim. Keduanya saling membagi bagian kepenulisan buku ini sebagaimana tertulis pada akhir kitab. Kūmī menulis halaman 3-44 dan halaman 65-79, sedangkan Yusuf al-Qasim pada halaman 45-64 dan halaman 80 sampai akhir.[84]

Kūmī (1912 – 1991 M) membagi tafsir mawḍu'ī menjadi dua: yaitu (1) menjadikan sebuah surah dalam Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang sempurna memiliki satu tujuan (al-hadf), walaupun sebuah surah memiliki tema yang beragam, semuanya menyatu dan berfokus pada sebuah tujuan (al-ghard); (2) mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki tema sama untuk mengkaji tema tersebut secara mendalam, mengurutkan ayat-ayat tersebut berdasarkan urutan pewahyuan (al-tartīb al-nuzūlī), menghilangkan kontradiksi yang tampak muncul antar ayat, menafsirkan ayat-ayat tersebut, dan terakhir menghadirkan pemahaman yang komprehensif terhadap sebuah tema yang dikaji.

Metode pertama ini lahir dari pengaruh Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M). Hal ini dapat dilihat dari penulisan karya Darrāz sebagai contoh penafsiran model pertama ini. Karya tersebut berjudul Al-Nabā' Al-Azhīm. Model ini dilanjutkan oleh Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M). Ḥijāzī bahkan telah memberinya nama dengan istilah Al-Kalām 'ala Al-Sūrah ka kull. Nama ini yang kemudian diadopsi oleh Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) untuk mengidentifikasi tafsir *mawḍū'ī* model pertama ini.

Pada bagian lain, Kūmī menguatkan metode pertama ini dengan konsep waḥdah wāḥidah mutarābiṭah mutanāsiqah (satu kesatuan yang saling berkorelasi dan terstruktur). Konsep ini berdiri di atas keistimewaan Al-Qur'an dalam menampilkan tema-temanya. Tema-tema yang ditampilkan dalam setiap bagian dalam Al-Qur'an memiliki maksud-maksud tertentu yang menambah kekuatan Al-Qur'an dari sisi balāghah dan fashāḥah. Di sisi lain, gaya Al-Qur'an ini juga menguatkannya dalam menyampaikan sebuah kebenaran. Walaupun Al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur, berbeda tempat dan

[84] Kūmī dan Qasim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī…*, h. 170.

waktu, namun strukturnya dalam menghadirkan tema memiliki korelasi yang kuat antar tema sebelum dan sesudahnya. Kūmī kemudian memberikan contoh tema besar atau hadf dari surah Al-Baqarah yaitu "meneguhkan jalan lurus bagi orang yang ingin menempuh jalan orang yang bertakwa" dan surah Ali Imrān yaitu "meneguhkan ajaran-ajaran ketuhanan yang benar dan sesungguhnya Allah itu satu tidak ada sekutu".

Metode kedua ini lebih dikenal sebagai tafsir *mawḍū'ī* dibandingkan metode pertama. Kūmī menyatakan

الطَّرِيْقَةُ الثَّانِيَّةُ هِيَ الْمَعْمُوْلُ بِهَا فِي مَجَالِ الْبُحُوْثِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَوْضُوْعِيَّةِ وَإِذَا مَا أُطْلِقَتْ كَلِمَةُ تَفْسِيْرٍ مَوْضُوْعِيٍّ فَلَا يُفْهَمُ مِنْهَا إِلَّا بَحْثُ مَوْضُوْعٍ مِنْ مَوْضُوْعَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيْمِ عَلَى مُسْتَوَى الْقُرْآنِ جَمِيْعِهَا.

Metode kedua adalah yang digunakan dalam ranah penelitian ilmiah tematik dan apabila kata "tafsir *mawḍū'ī*" disebutkan maka tidak dipahami kecuali penelitian tematik dari tema-tema Al-Qur'an secara komprehensif.

Kūmī menjelaskan bahwa tafsir *mawḍū'ī* kedua ini memiliki beberapa langkah. Langkah pertama adalah kompilasi ayat-ayat setema. Hal ini sangat baik dilakukan oleh orang yang hafal Al-Qur'an. Peneliti bisa juga melihat buku referensi yang telah mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an dalam satu tema, seperti Al-Mufradāt karya Rāghib Al-Asfahanī, Iṣlāḥ Al-Wujūh wa Al-Nazhā'ir fī Al-Qur'ān Al-Karīm karya Al-Dāmighānī, Mu'jam Alfāzh Al-Qur'ān Al-Karīm karya Majma' Al-Lughah Al-Arabiyyah, Tafṣīl Āyāt Al-Qur'ān Al-Karīm karya Jules La Beaume yang ditambahi Al-Mustadrak karya Muḥammad Fu'ād 'Abd Al-Bāqī, dan Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāzh Al-Qur'ān Al-Karīm karya Muḥammad Fu'ād 'Abd Al-Bāqī.

Langkah kedua adalah mengurutkan ayat-ayat yang telah dikumpulkan sesuai dengan urut turunnya. Urutan pertama adalah ayat-ayat makki, kemudian ayat-ayat madanī. Masing-masing ayat pada tiap makki dan madanī juga diurutkan sesuai urutannya yang pertama kali turun.

Langkah ketiga adalah mengharmonisasikan pemahaman antar ayat-ayat yang dikumpulkan. Kontradiksi antar ayat diyakini tidak ada. Seandainya mufasir mendapati satu atau beberapa ayat yang tampak memiliki kotradikisi, maka dia harus menyelesaikannya terlebih dahulu dengan melihat waktu dan tempat turunnya, sifat ayat majāzī atau ḥaqīqah, dan semacamnya.

Langkah keempat adalah menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan bekal pemahaman terhadap hikmah pewahyuan, tujuan pensyariatan termasuk perintah dan larangan, sunnah Nabi Muhammad Saw, perkataan sahabat, asbāb al-nuzūl, dan penjelasan terhadap kisah-kisah terdahulu. Selain itu, penafsir juga hari memelihara syarat-syarat sebagai seorang mufasir.

Langkah kelima, yakni langkah terakhir adalah menyajikan tema dalam bentuk yang terpadu, terkonstruksi secara utuh dan tepat dengan memperhatikan kriteria penelitian ilmiah, mengingat bahwa penafsiran ini adalah usaha untuk menghadirkan petunjuk kebenaran Al-Qur'an kepada manusia, menghindarkan dari akidah yang menyimpang atau pengaruh eksternal yang menutupi kebenaran. Tujuan utama dari usaha ini adalah untuk menampilkan keutamaan Al-Qur'an dalam melayani individu dan masyarakat.

d. Tahap 4: Pengembangan dan Kritik oleh Farmāwī dan Ḥanāfī

Selanjutnya, Farmāwī mengembangkan gagasan ini dengan menambahkan beberapa langkah penelitian dalam tafsir *mawḍū'ī*. Selain itu, Farmāwī juga menawarkan dan meyakini bahwa tafsir *mawḍū'ī* mampu menghadirkan undang-undang atau peraturan bersumber dari Al-Qur'an yang mampu memajukan masyarakat. Beliau juga mengusulkan tafsir *mawḍū'ī* bercorak *'ilmī*. Gagasan-gagasan beliau lebih jauh dapat dilihat pada kitab *Al-Bidāyah*.

Nama lengkap kitab Farmāwī yang berbicara tentang metode tafsir *mawḍū'ī* adalah kitab *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*. Kitab ini yang menjadi sumber data primer untuk mengeksplorasi gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang ditawarkan Farmāwī. Kitab yang diperoleh peneliti adalah cetakan kedua tahun 1397 H atau 1977 M. Peneliti memperoleh kitab ini di

Pusat Studi Al-Qur'an milik Muḥammad Quraish Shihab. Bagian sampul pada buku ini tertulis, "Hadiah kecil untuk Al-Ustadh Al-'Azīz Al-Qāḍī Al-Sayyid Quraish Abd Al-Rahman Shihab" tertanggal 2 Desember 1977, Kairo Mesir.

Kitab *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* memperoleh apresiasi yang cukup baik dari cendekiawan Indonesia. Hal ini dibuktikan dengan kegiatan penerjemahan buku tersebut ke dalam bahasa Indonesia oleh Suryan A. Jamrah dan Rosihon Anwar. Penerjemahan ini menjadi argumentasi mengapa Farmāwī lebih dikenal sebagai tokoh tafsir *mawḍū'ī* di Indonesia dibandingkan tokoh Al-Azhar lainnya.

Suryan A. Jamrah adalah orang yang menerjemahkan buku al-Bidāyah dalam bahasa Indonesia pertama kali. Penerjemahan ini dilakukan pada tahun 1994. Jamrah memberinya judul *Metode Tafsir Maudhu'iy: Suatu Pengantar*. Buku tersebut dapat ditemukan pada halaman Online Public Access Catalog (OPAC) Perpustakaan Nasional RI dengan nomor ISBN 979-421-408-6. Pada tahun 2002, buku *Al-Bidāyah* kembali diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Rosihon Anwar. Anwar memberinya judul Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya. Buku ini dapat ditemukan pada halaman Online Public Access Catalog (OPAC) Perpustakaan STAIN Ponorogo.[85]

Farmāwī menjelaskan dalam buku tersebut bahwa tafsir Al-Quran seharusnya memiliki 3 fungsi. Pertama, menjadikan syariat Islam relevan untuk setiap zaman dan tempat. Kedua, ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an tidak hanya mengarahkan pada sesuatu yang abstrak saja, namun menawarkan bentuk kongkrit dan ideal bagi individu dan masyarakat dalam merespon problematika kehidupan. Ketiga, menjadikan Al-Quran sebagai sumber bagi mufasir untuk memunculkan hukum-hukum umum untuk masyarakat Islam dalam bentuk draf/materi atau aturan-aturan yang dapat dipelajari.

[85] Lih. Perpustakaan Nasional RI, "Metode Tafsir Mawdhu'iy : Suatu Pengantar," *Online Public Access Catalog*, diakses Januari 30, 2025, https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=144323 dan Perpustakaan IAIN Ponorogo, "Metode Tafsir Maudhu'i dan cara penerapannya," *Online Public Access Catalog*, diakses Januari 30, 2025, https://opac.iainponorogo.ac.id/index.php?p=show_detail&id=7486

Fungsi-fungsi ini —menurut Farmāwī— dapat dicapai dengan tafsir *mawḍū'ī*.

Farmāwī menambahkan bahwa tafsir *mawḍū'ī* mampu mengantarkan seorang mufasir pada petunjuk Al-Qur'an tanpa berpanjang-lebar membahas beragam kitab tafsir, pendekatan bahasa, pendekatan fikih dan lainnya. Metode ini juga menjauhkan mufasir dari pemahaman yang kontradiktif dalam Al-Qur'an. Selain itu, metode ini juga mampu menjawab syubhāṭ yang dilontarkan oleh orang-orang yang berkepentingan untuk menyebarkan paham-paham komunisme (syuyū'iyyah) dan ateisme (ilhād).

Farmāwī disebut oleh Iwanebel sebagai agen yang menguatkan legitimasi tafsir *mawḍū'ī* sebagai sebuah metode dalam menafsirkan Al-Qur'an. Shihab mengemukakan bahwa Farmāwī menawarkan langkah-langkah metode tafsir *mawḍū'ī* yang terperinci dalam buku *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah* yang diterbitkan pada tahun 1977.[86] Teori Farmāwī ini melengkapi apa yang telah ditawarkan oleh gurunya Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912-1991 M) yang merupakan promotor disertasi Abd Al-Hayy Al-Farmāwī (1942-2017 M).[87]

Farmāwī menyatakan bahwa metode tafsir *mawḍū'ī* (*manhaj al-tafsīr al-mawḍū'ī*)[88] itu ada dua. *Pertama*, menafsirkan sebuah surah sebagai sebuah satu kesatuan dengan menjelaskan gagasan-gagasan (*al-aghrāḍ*) atau tema-tema setiap kelompok ayat baik yang bersifat umum maupun khusus, kemudian mengkorelasikan antar tema yang satu dengan tema yang lain, sehingga sebuah surat itu terkaji secara mendalam dan jelas.[89] *Kedua*, mengkompilasi ayat-ayat Al-Qur'an yang berada pada satu tema tertentu, kemudian menafsirkannya sesuai

---

[86] Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 115.

[87] Abd Al-Hayy Al-Farmāwī, *Rasm Al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*, 1 ed. (Mekah: Al-Maktabah Al-Makkiyah, 2004), 7.

[88] Farmāwī menyebut metode pada konteks tafsir *mawḍū'ī* dengan istilah *manhaj*. Lih. Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 52 dan 61.

[89] Penerjemahan ini diadaptasi dengan redaksi yang lebih mudah dipahami. Lih. Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 51.

langkah-langkah metode tafsir *mawḍū'ī*. Jenis kedua ini lebih dikenal sebagai tafsir *mawḍū'ī* dibandingkan jenis pertama.[90] Rishwānī menyebut jenis pertama dengan istilah *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah*, sedangkan jenis kedua dengan istilah *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-Qur'ān*.[91]

Farmāwī kemudian menguraikan langkah-langkah metode tafsir *mawḍū'ī* kedua dalam 7 langkah, yaitu: (1) menentukan tema Qur'ani (*al-mawḍū' al-Qur'ānī*); (2) membatasi ayat-ayat terkait tema/tujuan (*al-ghard*) yang dikaji saja untuk kemudian mengklasifikasikan ayat-ayat tersebut dalam kategori *makki madani*; (3) mengurutkan ayat berdasarkan turunnya, hal ini dapat dilihat juga dari *asbāb al-nuzūl*nya; (4) memaparkan *munāsabāt* (korelasi) antar ayat dalam tiap surah-surahnya; (5) membangun tema yang sesuai dan terintegrasi antar tiap bagian; (6) menyempurnakan pentemaan berdasarkan hadis; (7) mengkaji tiap ayat secara komprehensif.[92]

Tokoh selanjutnya yang mengembangkan dan menghadirkan tafsir *mawḍū'ī* secara kritis adalah Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Ḥanafi menulis artikel berjudul *Method of Thematic Interpretation of The Qur'an* yang merupakan salah satu bab dari buku Ḥassan Ḥanafi berjudul *Islam in The Modern World: Religion, Ideology, and Development*. Buku ini dicetak pertama kali pada tahun 2000 M oleh penerbit Dar Kebaa di Heliopolis, Egypt dengan ISBN 9773032299. Buku ini tersimpan salah satunya di perpustakaan pusat dan perpustakaan pascasarjana Universitas Muḥammadiyah Yogyakarta.

Tulisan tersebut terbagi ke dalam 7 judul sub-bab. Pertama adalah keterbatasan metode *taḥlīlī* (*Limitations of Longitudinal Commentaries*). Kedua adalah disiplin/ pendekatan dalam tafsir Al-Qur'an (*The Disciplinary Commentaries of The Quran*). Ketiga adalah dasar pemikiran dari metode (*Premises of The Method*). Keempat adalah aturan-aturan tafsir *mawḍū'ī* (*Rules of Thematic Interpretation*). Kelima adalah skema tafsir *mawḍū'ī* (*The Scheme of Thematic*

[90] Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 52.
[91] Al-Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī...*, h. 244.
[92] Farmāwī, *Al-Bidāyah ...*, h. 61-62.

Interpretation). Keenam adalah Contoh-contoh tafsir *mawḍū'ī* (*Examples of Thematic Interpretation*). Ketujuh adalah penolakan dan jawaban (*Objections and Answer*). Tujuh bab pembahasan tafsir *mawḍū'ī* di atas menunjukkan pandangan Ḥassan Ḥanafi yang holistik terhadap metode tafsir *mawḍū'ī*. Beliau membangun argumentasinya dengan pembahasan kekurangan tafsir *taḥlīlī* yang menjadi urgensi tafsir *mawḍū'ī*, kemudian prinsip-prinsip pokok dari tafsir *mawḍū'ī*, aturan-aturannya, dan contoh-contohnya. Namun, pembahasan tentang langkah-langkah yang harus ditempuh oleh pengguna metode tafsir *mawḍū'ī* tidak disebutkan dalam tulisan ini.

Ḥassan Ḥanafi juga telah menulis sebuah buku aplikasi tafsir tematik yang berjudul "*al-Tafsīr al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān al-Karīm*" yang merupakan bagian ketiga dari proyek *at-Turāth wa at-Tajdīd*, dengan tebal sejumlah 1089 halaman dan diterbitkan oleh Penerbit Dar ar-Ru'yah Kairo dengan cetakan pertama pada tahun 2018. Penulisan buku tafsir tematik ini melibatkan beberapa editor, yaitu Syarif Sa'd, Muḥammad Faruq, 'Ala' Shaltūt, dan Muhammad Shabri.

Kitab tafsir tematik ini memiliki delapan bab pembahasan, yaitu : (1) *Nasy'at al-Wa'y* (Tumbuhnya Kesadaran), (2) *al-Wa'y al-Dzatī* (Kesadaran Diri), (3) *al-'Awāthif wa al-Infi'alāt* (Emosi dan Perasaan), (4) *al-Khayāl wa al-Wa'y al-Khalqī* (Imajinasi dan Kesadaran Moral), (5) *al-Maqāshid wa al-Af'āl* (Kumpulan Tujuan dan Perilaku), (6) *al-Anā wa al-Ākhar* ("Saya" dan "Orang Lain"), (7) *al-Wa'yu wa al-Ṭabī'ah* (Kesadaran dan Alam), serta (8) *al-Wa'yu wa al-Tārīkh* (Kesadaran dan Sejarah). Ḥanafi kemudian menguraikan tiap bab dalam sub-bab kecil yang mengandung tema-tema Al-Qur'an.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M) tidak menyebutkan langkah-langkah yang harus ditempuh oleh seseorang yang hendak menafsirkan dengan metode tafsir *mawḍū'ī*. Namun, beliau telah menyatakan delapan aturan yang harus dipedomani dan contoh dalam mengaplikasikan aturan tersebut. Delapan aturan tersebut meliputi: (1) memiliki komitmen sosial-politik; (2) bertujuan untuk menggali sesuatu; (3) menyimpulkan satu tema dalam setiap ayat; (4) mengklasifikasikan model linguistik; (5) membangun struktur penafsiran; (6) menganalisis situasi faktual; (7)

FINAL

mengkomparasikan antara yang ideal dan realita; (8) menentukan model aksi yang harus dilakukan. Ḥanafi memperkuat gagasan tafsir *mawḍū'ī*-nya dengan memberikan 3 contoh tema, meliputi: "*Insān*", "*Māl*", dan "*Arḍ*".[93]

Aplikasi metode tafsir *mawḍū'ī* yang dilakukan Ḥassan Ḥanafi dapat menjadi salah satu referensi untuk memahami bagaimana Ḥanafi menerapkan gagasannya. Pada penafsiran tema "*Insān*", "*Māl*", dan "*Arḍ*", Ḥanafi mengkompilasi ayat-ayat terkait tema yang dikaji. Ḥanafi kemudian mengklasifikasikan dalam dua kategori, yaitu klasifikasi berdasarkan format bahasa (*concerning linguistic form*) dan klasifikasi berdasarkan kandungan maknanya (*concerning the content*).[94] Pada klasifikasi berdasarkan format bahasa, Ḥanafi menawarkan pemaknaan tiap kata yang masih merupakan satu derivasi dari *masdar* yang sama. Ḥanafi juga menawarkan pemaknaan atau penafsiran pada klasifikasi ayat berdasarkan kandungannya. Langkah-langkah ini dilakukan secara konsisten oleh Ḥassan Ḥanafi dalam menafsirkan tema "*Insān*", "*Māl*", dan "*Arḍ*" dalam Al-Qur'an.

Langkah-langkah metode tafsir *mawḍū'ī* Ḥassan Ḥanafi juga dapat digali dari karyanya yang berjudul *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kitab ini merupakan aplikasi metode tafsir *mawḍū'ī* yang beliau lakukan dalam satu buku yang besar. Ḥanafi berangkat dari sebuah *mawḍū' waqi'ī* (tema realitas sosial)[95] yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Oleh karenannya, Ḥanafi

[93] Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation of The Qur'an" dalam *Islam in The Modern World: Religion, Ideology, and Development* 1 ed. (Heliopolis, Kairo: Dar Kebaa, 2000), h. 497-502.

[94] Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic …, h. 503-506.

[95] Muḥammad Baqir Al-Sadr memiliki pandangan yang berbeda sebagaimana disebutkan Umi Kaltsum bahwa Al-Sadr memulai pembahasan tafsir *mawḍū'ī* dari tema realitas sosial kemudian didialogkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Ini berbeda dengan Tokoh tafsir *mawḍū'ī* lainnya seperti Farmāwī yang mengawali tafsir *mawḍū'ī* dari tema Al-Qur'an atau yang diistilahkan dengan *mawḍū' Qur'ānī* dan Muṣṭafa Muslim yang mengistilahkan dengan *al-kalimāt Al-Qur'āniyyah*. Lih. Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*…, h. 61; Muṣṭafa Muslim, *Mabāhits fī al-Tafsīr…*, h. 23; Kaltsum, *Metode Tafsir Mauḍū'ī…,* h. 98, 100, dan 104.

menguraikan tema tersebut menjadi tema-tema kecil dibawahnya, kemudian menguraikan dalam tema-tema yang lebih kecil lagi yang disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Tema-tema paling kecil yang disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an ini dibahas secara mendalam dari perspektif Al-Qur'an. Pembahasan tema-tema kecil tersebut dijadikan satu pemahaman yang terintegrasi untuk memahami tema yang sedang dikaji, yaitu "*al-wa'yu*" (kesadaran).[96]

2. Kontinuitas, Diskontinuitas, dan Sintesis Dialektika Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

Peneliti menelusuri korpus yang ditulis oleh para tokoh. Data-data yang ditemukan dalam korpus tersebut menjadi sumber pengetahuan untuk memahami lebih dalam tentang gagasan tafsir *mawḍū'ī* antar para tokoh. Tujuan pembahasan korpus ini adalah menemukan relasi antar korpus para tokoh, apakah ada kontinuitas antar teks, diskontinuitas antar teks, atau sintesis dialektika. Kontinuitas antar teks menunjukkan adanya pengembangan gagasan yang linear (*linear development*). Diskontinuitas antar teks menunjukkan adanya perubahan atau bahkan keterputusan epistemologi (*epistemological break*) antar teks dalam korpus yang diteliti. Sintesis dialektika disimpulkan dari peningkatan gagasan yang dapat dilihat pada setiap tahapan penulisan teks.[97]

Bagian ini menyimpulkan gagasan tafsir *mawḍū'ī* para tokoh yang telah dieksplorasi pada bagian sebelumnya. Tujuannya untuk mendapatkan wawasan tentang gagasan yang linear dan kontinu, diskontinu atau

[96] Apa yang dilakukan Ḥanafi ini mirip dengan apa yang kami lakukan dalam membahas multikulturalisme perspektif Al-Qur'an. Multikulturalisme tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an, namun memiliki beberapa aspek yang eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an, yaitu (1) paradigma *equality* dan keragaman sosial; (2) toleransi dan santun di tengah-tengah masyarakat; (3) prinsip universal dan konsensus melalui musyawarah; (4) kesadaran akan pentingnya perdamaian; dan (5) dorongan untuk selalu berbuat baik dan adil. Miftah Khilmi Hidayatulloh, Hamdani Anwar, Ahmad Thib Raya, dan Kusmana, "Quranic Perspective on Multiculturalism," in *T'aqqāddumi: Journal of Quran and Hadith Studies* III, no. 1 (2023): h. 54-55.

[97] Dominick Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory XIX*, no. 3 (1980): h. 268.

disintesiskan. Wawasan ini penting untuk memahami secara betul bagaimana gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang sebenarnya sebagaimana didukung oleh gagasan para tokohnya.

Sebelum membicarakan kontinuitas gagasan tafsir *mawḍū'ī*, berikut kami simpulkan uraian pada bagian sebelumnya. Tafsir *mawḍū'ī* dapat diklasifikasikan dalam dua orientasi besar, orientasi dakwah dan orientasi akademis. Klasifikasi awal ini dilakukan untuk melihat peta besar konsep ini. Tafsir *mawḍū'ī* dengan orientasi dakwah berpijak pada maksud "penegasan kemukjizatan Al-Qur'an" yang memiliki dua pandangan, Al-Qur'an sebagai kitab hidayah dan al-Qur'an sebagai kitab yang integral (tema Al-Qur'an saling mendukung, melengkapi, dan memperkuat satu sama lain, menciptakan narasi ilahi yang koheren dan menyeluruh). Tafsir *mawḍū'ī* dengan orientasi akademis ingin fokus pada kajian kandungan Al-Qur'an dan tidak terjebak pada bias kemukjizatan Al-Qur'an.

Penafsiran yang dipengaruhi secara emosional bahwa Al-Qur'an adalah sumber hidayah manusia bisa memaksakan beberapa ayat Al-Qur'an yang sebetulnya berbicara hal lain, seperti Al-Qur'an kitab hukum atau kitab akidah. Oleh karena itu, Khūlī menekankan kajian tafsir *adabī* terlebih dahulu sebelum menyimpulkan arah pembicaraan Al-Qur'an apakah terkait masalah sosial, hukum, atau keyakinan. Ḥanafī bahkan menekankan untuk menghilangkan kajian kemukjizatan Al-Qur'an ketika menafsirkan Al-Qur'an dengan alasan bahwa tafsir itu terkait dengan kandungan sedangkan mukjizat terkait dengan genesis (asal-usul).

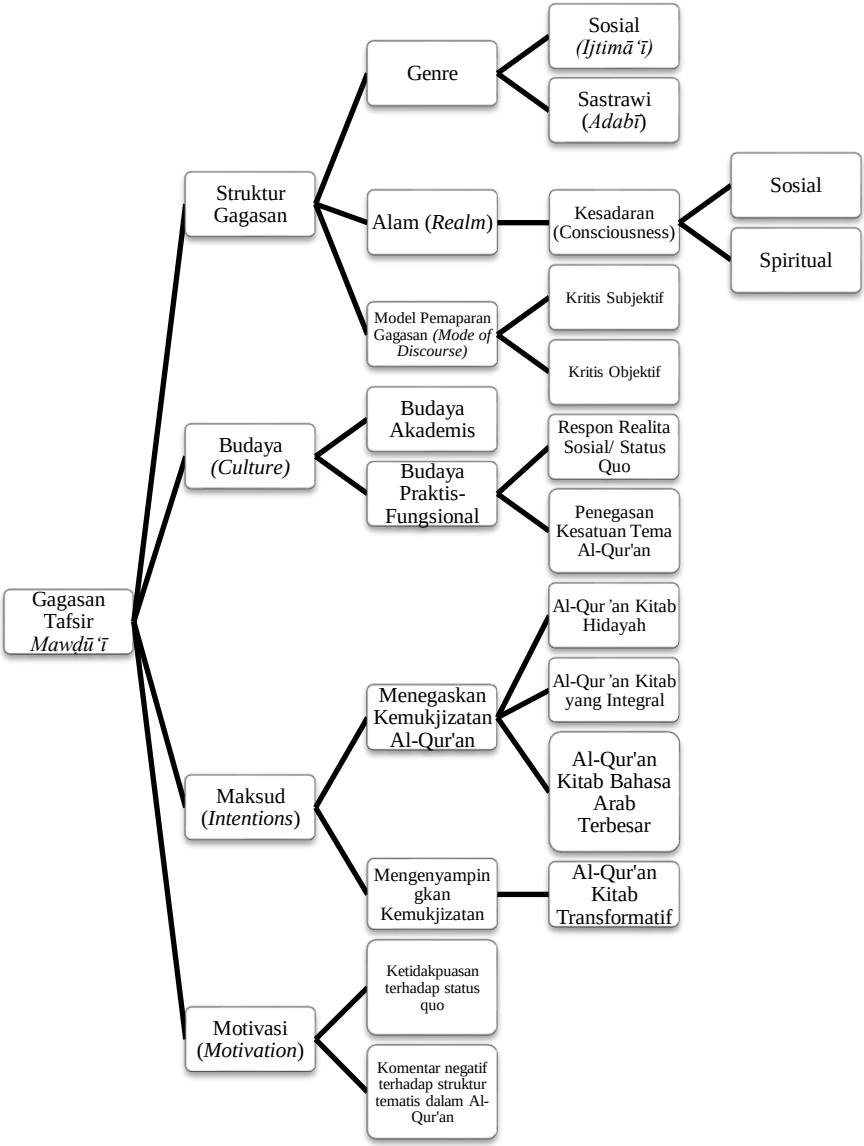
Dua klasifikasi tersebut juga memberikan beberapa perbedaan dilihat dari konteks model pemaparan gagasan (*mode of discourse*) dan budaya (*culture*). Tafsir *mawḍū'ī* memiliki model pemaparan yang kritis (*mode of criticism*). Namun, tafsir *mawḍū'ī* dengan orientasi dakwah lebih bersifat kritis-subjektif, sedangkan tafsir *mawḍū'ī* dengan orientasi akademis lebih bersifat kritis-objektif. Hal ini sangat terkait dengan maksud (*intentions*) yang menjadi pijakan penafsiran. Penafsiran kritis subjektif muncul karena penafsir melihat Al-Qur'an sebagai mukjizat yang mampu menginspirasi manusia dan memiliki struktur yang menyatu, sehingga seluruh penafsiran akan dibawa pada pra-anggap yang sudah ada dalam pikiran penafsir bahkan ketika ayat-ayat tersebut tidak membicarakan pra-anggap tersebut. Sebaliknya, penafsiran kritis-objektif

muncul ketika mufasir mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an secara akademis baru menyimpulkan arah penafsiran tersebut apakah terkait inspirasi sosial, masalah hukum, atau teologi sebagaimana kata Khūlī. Penafsiran kritis-objektif juga dihadirkan dengan menghindari perspektif kemukjizatan dalam penafsiran sebagaimana kata Ḥanafī, sehingga menimbulkan ketergesaan penyimpulan atau cocoklogi karena menarik ayat-ayat Al-Qur'an untuk disesuaikan dengan pra-anggap yang sudah ada sebelum penafsiran itu sendiri.

Dilihat dari segi budaya penafsiran, dua klasifikasi tersebut juga menunjukkan perbedaan. Tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah lebih mengedepankan budaya praktis-fungsional. Praktis berarti menghadirkan penafsiran yang simpel dan mudah karena berangkat dari sebuah tema yang ditafsirkan dengan ayat-ayat atau hadis-hadis yang dikompilasi sebagaimana dalam tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an* atau mengkaji tema-tema kelompok ayat dalam satu surah secara global (*ijmālī*) di bawah tema besar surah tersebut sebagaimana dalam tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Fungsional berarti mengarahkan seluruh penafsiran tersebut pada satu dari dua maksud, untuk menginspirasi atau memberi petunjuk manusia atau menegaskan kesatuan tema dalam Al-Qur'an. Tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis lebih mengedepankan budaya akademis. Budaya ini hadir didasari oleh model pemaparan kritis-objektif dan menjauhkan penafsiran dari maksud (*intentions*) yang didasari oleh pra-anggap yang berpotensi memunculkan bias penafsiran.

Selain memiliki perbedaan sebagaimana telah diuraikan, tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah dan akademis memiliki beberapa persamaan atau interseksi (perpotongan) dari segi struktur (*structure*) dan motivasi (*motivation*). Konteks struktur (*structure*) dibagi menjadi tiga, yaitu genre, alam pemikiran (*realm*), dan model pemaparan gagasan (*mode of discourse*). Penulis menyimpulkan jika dilihat dari konteks struktur maka tafsir *mawḍū'ī* memiliki genre sosial (*ijtimā'ī*) dan atau sastra (adabī), alam kesadaran (*realm of consciousness*) yang distimulasi oleh realita sosial, preferensi spiritual, atau problem akademik, serta memiliki model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Jika dilihat dari konteks motivasi (*motivation*) eksternal, maka diperoleh kesimpulan bahwa gagasan ini ditawarkan karena komentar negatif terhadap kesatuan tematik dalam Al-

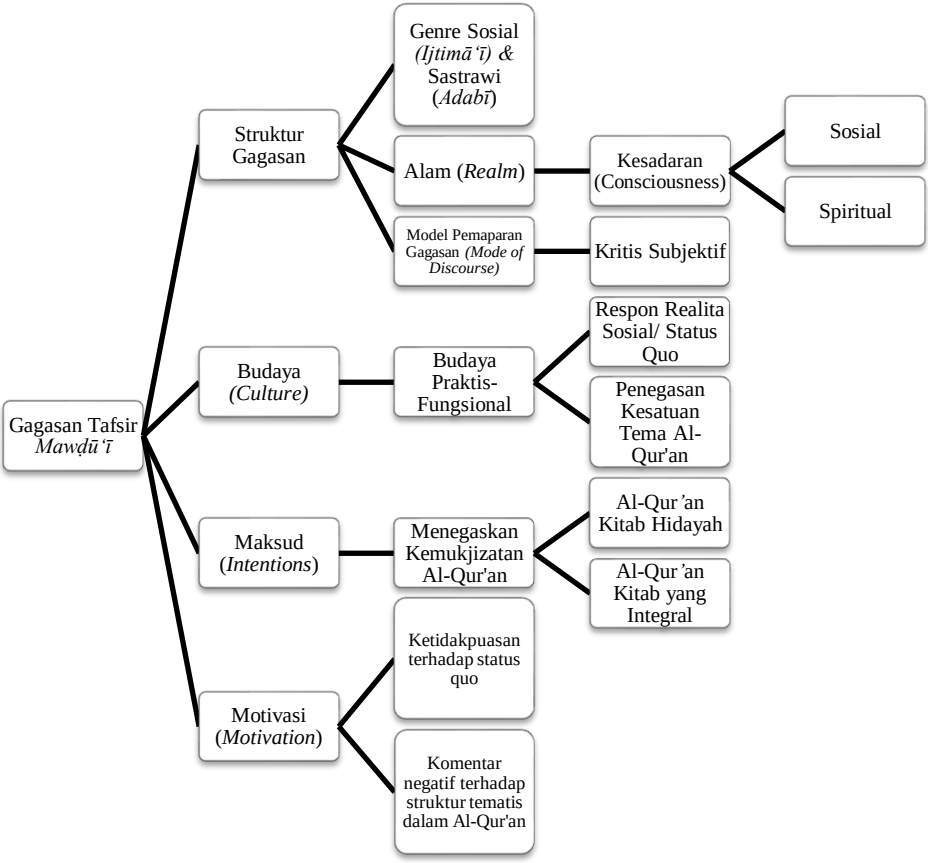
Qur'an atau adanya ketidakpuasan terhadap status quo baik tafsir Al-Quran maupun kondisi sosial. Mufasir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah adalah 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwī, sedangkan mufasir *mawḍū'ī* berorientasi akademis adalah Khūlī dan Ḥanafi.



Gambar 6. Ringkasan Gagasan Tafsir Mawḍū'ī

Diatas adalah gagasan tafsir *mawḍū'ī* secara umum yang memiliki kontinuitas (perkembangan yang bersifat linear) dan sintesis dialektika (perkembangan dengan menghadirkan kritik sebagai anti-tesis gagasan sebelumya). Kontinuitas dapat dilihat pada konteks struktur (*structure*) meliputi genre sosial (*ijtimā'ī*) dan atau sastra (*adabī*), model pemaparan kritis (*mode of criticism*), dan sama-sama memiliki alam kesadaran (*realm of awarness*) yakni semangat menghadirkan tafsir yang kritis dan ingin memberikan perubahan baik terhadap status quo tafsir Al-Qur'an atau realita sosial yang tidak ideal, walaupun alam kesadaran ini distimulasi oleh 3 hal yang berbeda: ketidakpuasan terhadap realita sosial, preferensi spiritual, atau problem akademik.[98] Kontinuitas juga terlihat pada konteks motivasi eksternal mufasir yang terbagi menjadi dua: adanya komentar negatif terkait kesatuan tema dalam Al-Qur'an dan adanya ketidakpuasan terhadap realita sosial atau status quo. Berikut adalah gambar yang menunjukkan kontinuitas gagasan para tokoh meliputi 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwi yang membawa gagasan tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah.

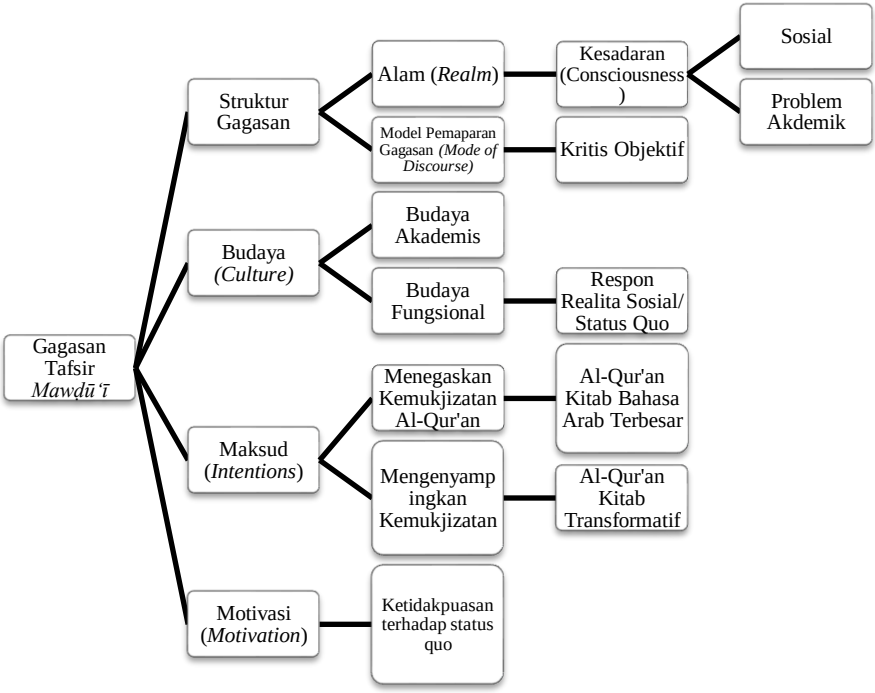
[98] Preferensi spiritual terkait dengan harus-tidaknya pra-anggap bahwa Al-Qur'an sebagai mukjizat itu mendasari penafsiran, atau terkait kritik terhadap pandangan Al-Qur'an sebagai kitab hidayah dan Al-Qur'an sebagai kitab yang integral (kesatuan tema) yang terlalu mendominasi penafsiran.



Gambar 7. Ringkasan Kontinuitas Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī* (Dakwah)

Gagasan tafsir *mawḍū'ī* juga mengalami perkembangan yang tidak linear, namun dibersamai dengan kritik terhadap gagasan sebelumnya sehingga terjadi sintesis-dialektika dalam perkembangan tersebut. Perkembangan ini terjadi pada tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademik. Gagasan ini terlihat pada konteks maksud (*intentions*) yang tidak ingin terjebak pada pandangan kemukjizatan Al-Qur'an sehingga mampu menghadirkan model pemaparan (*structure*) yang kritis objektif. Gagasan ini juga diproyeksikan untuk menghadirkan budaya penafsiran yang

akademis, bukan budaya praktis. Para tokoh yang mengembangkan gagasan tafsir *mawḍū'ī* secara sintesis adalah Khūlī dan Ḥanafī. Berikut adalah gambar gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang telah mengalami sintesis-dialektika dari para tokohnya.



Gambar 8. Sintesis-Dialektika Tafsir *Mawḍū'ī* (Akademis)

Ḥanafī memiliki motivasi ketidakpuasan terhadap status quo meliputi para mufasir (periode sebelumnya) atau kondisi umat Islam yang tidak mendukung perubahan menuju keadaan yang lebih ideal. Motivasi ini menjadi landasan beliau untuk memaksudkan tafsir *mawḍū'ī* sebagai alat kritik. Oleh karenanya, beliau mengenyampingkan sisi kemukjizatan Al-Qur'an supaya tidak menimbulkan bias dalam penafsiran. Maksud ini memunculkan model pemaparan tafsir yang kritis objektif yang berfungsi untuk mentransformasi status quo dan realita sosial ke arah yang lebih ideal.

Gagasan tafsir *mawḍū'ī* Khūlī termotivasi oleh ketidakpuasan status quo berupa gagasan tafsir *mawḍū'ī* sebelumnya yang terlalu didominasi oleh pandangan Al-Qur'an sebagai kitab hidayah. Khūlī berargumentasi bahwa fungsi Al-Qur'an tidak hanya sebagai hidayah, namun juga memiliki fungsi-fungsi lainnya. Oleh karenanya, Khūlī memaksudkan tafsir *mawḍū'ī* sebagai respon terhadap problem akademik gagasan tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah. Khūlī menghadirkan gagasan Al-Qur'an sebagai kitab *al-'arabiyyah al-akbar* untuk menghadirkan model pemaparan tafsir yang kritis-objektif sehingga membawa budaya akademik dalam tafsir Al-Qur'an.

Selanjutnya, gagasan tafsir *mawḍū'ī* juga memiliki persamaan dan perpotongan (interseksi) gagasan yang tidak dibatasi oleh dua klasifikasi besar, yaitu: tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah dengan tokohnya 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwi; dan tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis dengan tokohnya Khūlī dan Ḥanafī. Persamaan gagasan tersebut ada pada konteks struktur, bahwa seluruh gagasan tafsir *mawḍū'ī* memiliki alam kesadaran dan model pemaparan kritis.

Perpotongan (interseksi) gagasan terlihat pada genre, alam kesadaran, budaya penafsiran, maksud, dan motivasi. Gagasan tafsir *mawḍū'ī* bergenre sosial (*ijtimā'ī*), alam kesadaran sosial, budaya penafsiran fungsional, dan motivasi karena ketidakpuasan terhadap realita sosial dan status quo dimiliki oleh 'Abduh, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, Farmāwī, dan Ḥanafī. Gagasan tafsir *mawḍū'ī* bergenre sastra (*adabī*) dan penegasan kemukjizatan Al-Qur'an dimiliki oleh Darrāz, Shaltūt, Khūlī, Ḥijāzī, Kūmī dan Farmāwī.

	Persamaan	**Perpotongan (Interseksi)**	
Gagasan	• alam kesadaran (*realm of consciousness*) • model pemaparan kritis (*mode of criticism*)	• genre sosial (*ijtimā'ī*) • alam kesadaran sosial • budaya penafsiran fungsional	• genre sastra (*adabī*) • penegasan kemukjizatan Al-Qur'an

		• motivasi karena ketidakpuasan terhadap realita sosial dan status quo	
Tokoh	• ‘Abduh • Darrāz • Shaltūt • Khūlī • Ḥijāzī • Kūmī • Farmāwī • Ḥanafī	• ‘Abduh • Shaltūt • Ḥijāzī • Kūmī • Farmāwī • Ḥanafī	• Darrāz • Shaltūt • Khūlī • Ḥijāzī • Kūmī • Farmāwī

Gambar 9. Persamaan dan Perpotongan Gagasan Tafsir *Mawḍū‘ī*

FINAL

Selanjutnya, buku ini akan menguraikan lebih dalam kontinuitas gagasan tafsir *mawḍū‘ī* disertai dengan argumentas atau contoh gagasan yang berkembang secara linear. Tafsir *mawḍū‘ī* memiliki dua genre,[99] yaitu sosial (*ijtimā‘ī*) dan sastra (adabī). Genre sosial lekat dengan tafsir *mawḍū‘ī li Al-Qur’ān* sedangkan genre sastrawi lekat dengan tafsir *mawḍū‘ī li al-sūrah*. Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M) — yang disebut pemimpin metode ini di era modern oleh Farmāwī — menggagas tafsir *mawḍū‘ī* ini dalam dua genre sekaligus. Namun demikian, beliau lebih cenderung menekankan pada genre sosialnya.

Genre sastra (adabī) ‘Abduh tampak ketika beliau menyatakan bahwa tujuan menafsirkan tema dengan mengkompilasi ayat-ayat dengan tema yang sama adalah untuk memahami makna tersebut pada masing-masing bagian. Satu tema sering sekali diulang-ulang pembicaraannya pada beberapa ayat atau kelompok ayat dalam surah yang berbeda-beda. Sering sekali tema ini memiliki makna atau penekanan yang berbeda pada tempat yang berbeda. Contohnya adalah makna hidayah dalam Al-Qur’an.

[99] Para ahli ilmu Al-Qur’an dan tafsir sering menyebutnya corak.

Seorang mufasir akan berbeda memaknai hidayah tergantung pada tempat kata tersebut berada. Hal ini karena hidayah itu dapat bermakna ilham, wahyu, dan lainnya. Oleh karenanya, walaupun Rasulullah Saw itu disebut sebagai pemberi hidayah dalam Al-Qur'an, tentu makna hidayah itu berbeda dengan hidayah yang diberikan oleh Allah Swt kepada manusia. Begitu pula makna kata *raḥīm*. Allah Swt itu *raḥīm*, begitu pula Rasulullah Saw juga *raḥīm*. Namun, makna *raḥīm* antara Allah Swt dan Rasulullah Saw itu berbeda. Gagasan ini dilanjutkan oleh Darrāz dalam teori *al-wiḥdah fi al-kathrah* dan Ḥijāzī dalam teori *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah*.

Genre sastra (adabī) 'Abduh juga terlihat ketika beliau mensyaratkan seorang mufasir harus menguasai gaya bahasa (*uslūb*) Al-Qur'an termasuk didalamnya masalah gramatika (*i'rāb*) dan keindahannya (*balāghah*). Pembahasan ini penting supaya seorang mufasir dapat memahami apa makna yang diinginkan Allah Swt sesuai dengan kadar kemampuannya sebagai manusia. Namun di sisi lain, beliau juga memperingatkan supaya tidak berlebihan untuk berkecimpung dalam pembahasan ini. Berlebihan dalam menggunakan pendekatan linguistik bahkan menjadi salah satu kritik beliau terhadap tafsir-tafsir era pra modern. Oleh karenanya, beliau menegaskan secara eksplisit supaya pendekatan linguistik ini digunakan ketika memang diperlukan (*inda al-ḥājah*).

Uraian di atas menunjukkan bahwa 'Abduh memiliki kecenderungan pada genre sastra (adabī) dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī*-nya. Namun seperti yang telah kami sampaikan sebelumnya, kecenderungan ini kalah dengan kecenderungan beliau pada genre sosial (*ijtimā'ī*). Hal ini disebabkan fenomena realita sosial masyarakat dan *status quo* penafsiran yang beliau hadapi.

'Abduh hidup di tengah masyarakat muslim yang lemah. Bangsa Barat datang menjajah, menguasai, dan mengambil keuntungan dari bangsa muslim. Ilmu pengetahuan bangsa muslim jauh tertinggal oleh kemajuan bangsa Barat. Bahkan ketika Mesir dikuasai Muhammad Ali Pasha yang notabenenya juga bangsa muslim, kekuasaan ini tidak digunakan sebagaimana seharusnya. Beliau tidak puas dengan berbagai realita sosial yang terjadi. Oleh karenanya, 'Abduh mencari solusi untuk

menyelesaikan berbagai problem sosial tersebut. Didasari pandangan spiritual bahwa Al-Qur'an adalah mukjizat, Abduh kemudian masuk dalam ranah tafsir Al-Qur'an.

Abduh berkeyakinan bahwa Al-Qur'an itu kitab petunjuk untuk manusia. Gagasan ini beliau ulang-ulang sekian kali dalam *Tafsīr Al-Manār* dengan istilah *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān* atau *kitāb hidāyah*. Kitab petunjuk maknanya adalah kitab yang dapat mengarahkan manusia untuk berbuat baik sehingga mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat. Cara pandang semacam ini tidak beliau temukan dalam kitab-kitab tafsir pra modern. Beliau tidak puas dengan metode dan cara pandang mufasir konservatif yang hanya mempertahankan *status quo* (kemampanan/ keadaan tetap) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Beliau perpandangan seharusnya Al-Qur'an mampu menggerakan manusia, dan mengubahnya ke arah yang lebih baik. Hal inilah yang menggerakkan hatinya menawarkan bergenre sosial (*ijtimā'ī*) dengan cara mengkompilasi ayat-ayat yang setema.

Genre sosial (*ijtimā'i*) Abduh juga terlihat ketika beliau mensyaratkan *ilm aḥwāl al-bashar* bagi seorang mufasir. Ilmu ini adalah pengetahuan tentang berbagai hal yang berhubungan dengan manusia. Abduh tidak menjelaskan secara detil tentang maksud ilmu tersebut. Namun, beliau mencontohkan bahwa seorang mufasir harus tahu bagaimana manusia lemah dan kuat, bodoh dan berilmu, kufur dan beriman, dan semacamnya. Artinya, Abduh menginginkan seorang mufasir paham bagaimana seorang manusia itu dapat diarahkan dari kondisi negatif ke kondisi negatif di atas, atau yang disebutkan dalam Al-Qur'an dari kegelapan (*zhulumāt*) menuju cahaya (*nūr*). Pengetahuan terhadap hal tersebut diharapkan membantu seorang mufasir dalam memahami Al-Qur'an sehingga mampu menampakkan petunjuknya yang mengarahkan manusia ke arah yang baik menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.

'Abduh juga mensyaratkan pengetahuan terhadap sirah nabawiyah bagi mufasir Al-Qur'an. Syarat ini semakin mengukuhkan genre sosial dalam tafsir yang beliau inginkan. Pengetahuan ini penting untuk membantu mufasir memahami konteks kapan dan dimana sebuah ayat atau surah itu diturunkan. Pemahaman terhadap konteks pewahyuan akan menjaga seorang mufasir dari salah pemahaman dan mampu membedakan

antara makna era pewahyuan dan makna yang menyejarah. ‘Abduh menjelaskan bahwa ada beberapa kata dalam Al-Qur’an yang maknanya telah berubah bersamaan dengan jalannya sejarah umat Islam. Beliau mencontohkan makna *ta’wīl* yang menurut beliau telah berubah maknanya berbeda dengan makna era pewahyuan. Perubahan makna semacam ini menurut beliau biasanya mulai terjadi pada awal abad ketiga peradaban umat Islam.

Demikian uraian genre sastra (adabī) dan sosial (*ijtimā‘ī*) dalam tafsir yang diinginkan ‘Abduh. Abduh lebih cenderung mengembangkan genre sosial (*ijtimā‘ī*) terlihat dari gagasan *ihtidā’ bi al-Qur’ān* beliau ulang berkali-kali baik secara eksplisit maupun implisit. Namun, genre sastrawi Abduh juga harus diakui karena telah mendahului dan sangat identik dengan teori *al-wiḥdah fi al-kathrah* Darrāz dan teori *al-wiḥdah al-mawḍū‘iyyah* Ḥijāzī.

Genre sastrawi tafsir *mawḍū‘ī* dilanjutkan oleh Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M). Pandangan ini didasari bahwa al-Qur’an adalah sebuah kitab mukjizat yang sempurna keindahannya dan tidak mungkin untuk ditiru. Keindahan Al-Qur’an ada dua, yaitu keindahan nada (*al-jamāl al-tawqī‘ī*) dan keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*). Keindahan nada (*al-jamāl al-tawqī‘ī*) terlihat dari aturan-aturan *sukūn* (huruf mati), *mad* (panjang pendek bacaan), *ghunnah* (dengung), *ittiṣalāt* (baca disambung), *saktah* (berhenti tanpa bernapas) dan lainnya sehingga suara yang ditimbulkan mirip seperti musik dan syair. Namun disisi lain, Al-Qur’an juga memiliki makna yang mendalam dan mampu mempengaruhi jiwa manusia melebihi syair orang Arab Gabungan keistimewaan ini membuat Al-Walīd ibn Al-Mughīrah menyebut Al-Qur’an adalah sihir.[100]

Keindahan struktur (*al-jamāl al-tansīqī*) memperlihatkan bagaimana susunan kata yang terdiri dari beberapa huruf dapat membentuk struktur kalimat yang menghadirkan keindahan sekaligus makna yang mendalam. Keindahan tersebut tercermin pada penekanan-penekanan tiap

[100] Muḥammad Abdullah Darrāz, *Al-Naba’ Al-Aẓīm: Naẓrāt Jadīdah fi Al-Qur’ān*, ed. Abdul Hamid Al Dakhakhini, 2 ed. (Riyadh: Dar Teba li Nasyr wa Tawzi’, 2000), h. 127-132.

bagian, ada perbantahan (*al-naqrah*), siulan/ kekosongan (*al-ṣafr*), perkataan implisit (*al-hams*), perkataan eksplisit (*al-jahr*), menjatuhkan dan menahan jiwa (*inzilāq wa iẖtibās*), dan lainnya. Struktur Al-Qur'an juga memiliki keutuhan dan keunikan yang berbeda dengan lainnya, sehingga jika ada manusia yang memasukkan syair atau kata-kata hikmah di antara ayat-ayat Al-Qur'an, maka kata-kata tersebut akan diketahui karena merusak keutuhan dan keunikan Al-Qur'an.[101] Sebuah surah dalam Al-Qur'an juga memiliki struktur yang sistematis dan menyatu dalam membangun sebuah tema (*Al-Qur'ān fī sūrah sūrah minhu*). Sebuah surah memang memiliki penjelasan (*al-bayān*) yang beragam, namun tetap berkorelasi pada satu tema, memiliki unsur yang selaras serta bagian yang saling menguatkan dengan bagian lainnya. Darrāz menyebut konsep ini dengan istilah *al-Wiḥdah fi al-Kathrah* (penyatuan terhadap sesuatu yang banyak).[102]

Genre sastra (adabī) ini dilanjutkan oleh Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M). Shaltūt tidak banyak mengurai keindahan Al-Qur'an sebagaimana Darrāz. Namun, sebagaimana yang peneliti sampaikan sebelumnya bahwa genre sastra (adabī) ini lekat dengan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Shaltūt termasuk tokoh yang menawarkan dua model tafsir *mawḍū'ī, li al-sūrah* dan *li al-Qur'ān*. Shaltūt bahkan mengaplikasikan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* pada 26 surah dalam kitab *ilā al-Qur'ān al-Karīm*.

Shaltūt juga menafsirkan Surah Al-Baqarah sebagaimana Darrāz. Namun, ada perbedaan perhatian pada kelompok ayat dan pentemaan dalam penafsiran antara Shaltūt dan Darrāz tersebut. Contohnya seperti pentemaan awal Surah Al-Baqarah, Darrāz memberi tema "Deskripsi dan Keterangan yang Jelas Sisi Hidayah Al-Qur'an" (*fī al-ta'rīf bi sha'n hādza al-Qur'ān wa bayān wuḍūḥ hidāyatih*)" untuk ayat 1-20 yang juga merupakan tema besar dari surah Al-Baqarah. Shaltūt memberi tema "Golongan-golongan Manusia Menurut Al-Qur'an" (*ṭawā'if al-nās amām Al-Qur'ān*).[103] Hal ini mengindikasikan bahwa pentemaan sebuah surah

[101] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 132, 134, dan 136-137.
[102] Darrāz, *Al-Naba' Al-Aẓīm…*, h. 146-148 dan 180.
[103] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān*, 2nd ed. (Kairo: Dār li Kātib Al-Arabī, 1968), h. 12-13.

dalam Al-Qur'an tidak terlepas dari subyektifitas pembahasnya. Namun demikian, karakteristik penafsiran Shaltūt yang sama dengan Darrāz mengarah pada kesimpulan bahwa gagasan ini juga memiliki genre sastrawi (*lawn adabī*). Inilah salah satu argumentasi genre sastra (adabī) itu melekat dalam gagasan beliau.

Shaltūt juga membawa genre sosial dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang beliau tawarkan. Hal ini ini terlihat pada pernyataannya yang berulang kali dinukil peneliti tafsir *mawḍū'ī* termasuk di dalamnya Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) dan Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M). Intinya adalah bahwa tafsir *mawḍū'ī* adalah metode yang sangat relevan untuk memunculkan petunjuk kepada manusia yang mengarahkan pada kondisi ideal bagi individu atau masyarakat dan menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka.[104] Shaltut kemudian mengaplikasikan metode ini pada penafsiran bertema perempuan dalam Al-Qur'an. Penafsiran ini memberikan dua kesimpulan: (1) pasangan laki-laki dan perempuan adalah sebuah tim yang bersama-sama melanggengkan keberadaan manusia dan menjadikan hubungan antar keduanya sebagai nikmat yang mengantarkan manusia pada takwa dan *murāqabah* (mawas diri);[105] dan (2) Allah memberikan hak kepada perempuan dalam berbaiat untuk mendengar dan taat serta menegakkan hukum-hukum Allah Swt.[106]

Selanjutnya adalah Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M). Beliau adalah salah tokoh yang membawa genre sastra (adabī) dalam tafsir *mawḍū'ī*. Genre sastra (adabī) Ḥijāzī tampak pada konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah* yang beliau tawarkan. Konsep ini berangkat dari fakta pengulangan sebuah tema dalam Al-Qur'an. Ada sebuah tema diuraikan tidak lengkap pada bagian lain, dilengkapi pada bagian lainnya seperti dalam sebuah kisah. Ada sebuah tema diuraikan pada satu bagian, kemudian dijelaskan pada bagian lain sebagai sebuah tahapan syariat

[104] Pernyataan Shaltūt dapat dilihat dalam kitabnya *Min Hadyi Al-Qur'an* atau *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* yang ditulis pada tahun 1367 H/ 1984 M terkait dengan peperangan yang terjadi di Palestina. Lih. Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 323–324.

[105] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 292.

[106] Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi …*, h. 292-293.

seperti pengharaman *khamr*. Ada juga sebuah tema yang diceritakan berulang-ulang sebagai sebuah penekanan.[107] Oleh karenanya, Hijāzī melihat kajian tematik dengan mengkompilasi ayat-ayat setema itu sangat penting untuk memahami makna umum tema tersebut dan makna khususnya pada setiap tempat dalam Al-Qur'an.[108]

Konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah* yang diinisiasi dari fakta pengulangan tema dalam Al-Qur'an sangat identik dengan konsep *wiḥdah fi al-kathrah* Muḥammad Abdullah Darrāz (1894-1958 M). Kemiripan ini dikuatkan oleh Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M) sendiri dengan menawarkan metode yang disebut dengan istilah *Al-Kalām 'ala sūrah ka kull* sebagaimana Farmāwī yang kemudian disebut tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* oleh Rishwānī.[109] Namun, konsep ini juga sangat identik dengan konsep Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) bahwa tujuan metode ini untuk menemukan pemahaman sebuah tema pada masing-masing bagian dalam Al-Qur'an. Konsep ini membangun gagasan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*. Ḥijāzī kemudian menguraikan langkah-langkah metode *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fī Al-Qur'ān Al-*Karīm sebagai berikut: (1) Kompilasi ayat setema; (2) Mengurutkan berdasarkan turunnya ayat; (3) mengkaji surahnya dengan menjelaskan korelasi dengan surah sebelum dan sesudahnya; (4) meneliti korelasi tema yang ada dalam surah-surah tersebut sehingga memperoleh tujuan yang diharapkan.[110]

Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M) menggabungkan dua genre sastra (adabī) dan sosial (*ijtimā'ī*) dalam gagasan tafsir *mawḍū'i*-nya. Sebagaimana yang telah peneliti sampaikan sebelumnya bahwa genre

---

[107] Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an…*, h. 71-80.

[108] Inilah penjelasan konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah*. Konsep ini sangat identik dengan konsep Abduh. Hijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah …*, h. 33-34; Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi, 1 ed. (Jakarta: Gema Insani, 2010), h. 34; 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm…*, Jilid 1, h. 24.

[109] Istilah ini kemudian di adopsi oleh Farmāwī. Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 24. Farmāwī, *Al-Bidāyah fi Al-Tafsīr…*, h. 49 & 51; Sāmir Abd Al-Raḥmān Al-Rishwānī, *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm: Dirāsah Naqdiyyah*, Ed. 1 (Helb, Syria: Dar Al-Multaka, 2009), h. 244.

[110] Ḥijāzī, *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah...*, h. 31.

sastra (adabī) melekat pada tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Kumi menjelaskan bahwa metode ini meneliti sebuah surah sebagai sebuah kesatuan yang utuh dengan satu tujuan, meskipun terdapat berbagai tema di dalamnya. Semua tema tersebut berpusat pada satu inti pokok yang disebut dengan "*ghardh*", baik yang bersifat umum maupun khusus.[111] Metode ini berdiri pada keyakinan bahwa Al-Qur'an itu memiliki sisi kemukjizatan secara bahasa, oleh karenanya dalam urutannya itu ada hikmah yang bisa digali.

Genre sosial (*ijtimā'ī*) melekat pada tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an*. Gagasan berawal dari ketidakpuasan sosial, kemudian muncul upaya untuk mengubahnya melalui jalur tafsir Al-Qur'an dilandaskan pada keyakinan bahwa Al-Qur'an adalah kitab hidayah. Hal ini dapat dikonfirmasi pada pernyataan-pernyataan Kūmī seperti tafsir harus mampu melindungi dari kesesatan dan syubhat yang tersebar ditengah-tengah masyarakat,[112] menjadi obat untuk penyakit jiwa dan raga, menjadi solusi untuk setiap masalah kehidupan manusia, baik politik maupun sosial,[113] menunjukkan urgensi dan risalah/ pesan Al-Qur'an untuk manusia,[114] dan semacamnya.

Disamping genre sosial (*ijtimā'ī*), Kūmī juga menawaran tafsir *mawḍū'ī* bergenre sastra (adabī) yang melekat pada tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Metode ini berangkat dari sebuah fakta bahwa sebuah surah itu memiliki beragam tema. Namun, Al-Qur'an sebagai mukjizat diyakini memiliki susunan yang sistematis. Oleh karenanya, tema yang banyak dalam sebuah surah diyakini saling berkorelasi dengan membangun sebuah tema yang menyatu. Kūmī menyatakan bahwa tafsir *mawḍū'ī* model pertama adalah menjadikan surah Al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan yang utuh dengan satu tujuan, meskipun terdapat berbagai tema di dalamnya. Semua tema tersebut berpusat pada satu inti pokok yang disebut dengan "ghardh", baik yang bersifat umum maupun khusus."[115]

Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) juga menawarkan tafsir *mawḍū'ī* bergenre sastra (adabī) dan sosial (*ijtimā'ī*) sebagaimana gurunya Aḥmad al-Sayyid Al-Kūmī (1912 – 1991 M). Farmāwī juga menawarkan

---

[111] Kūmī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī...*, h. 22.
[112] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī ...*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 19.
[113] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī ...*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 20.
[114] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī ...*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 13.
[115] Kūmī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī...*, h. 22.

tafsir *mawḍū'ī li sūrah* yang beliau istilahkan dengan *Al-Kalām 'alā Al-Sūrah ka kull* diambil dari istilah Ḥijāzī dan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*. Genre genre sastra (adabī) melekat pada tafsir *mawḍū'ī li sūrah* dan sosial (*ijtimā'ī*) melekat pada tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*. Peneliti tidak akan menguraikannya lebih lanjut karena polanya sama persis dengan pola sebelumnya.

Terakhir adalah genre sosial dalam tafsir *mawḍū'ī* Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Polanya pun tidak jauh berbeda. Ḥanafi menjadikan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an* sebagai alat kritik terhadap realita sosial yang ingin dirubah. Tafsir konservatif mempertahankan status quo, sedangkan tafsir modern ingin mengubahnya. Tafsir *mawḍū'ī* masuk kategori tafsir modern yang memiliki sifat revolusioner.

Kedua adalah gagasan tentang alam kesadaran (*realm of consciousness*), baik yang distimulasi oleh realita sosial termasuk didalamnya status quo atau preferensi spiritual. Kontinuitas gagasan alam kesadaran (*realm of consciousness*) baik yang distimulasi oleh realita sosial termasuk didalamnya status quo atau preferensi spiritual identik dengan kontinuitas gagasan genre sastra (adabī) dan sosial (*ijtimā'ī*). Genre sastra (adabī) yang lekat dengan gagasan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* lahir dari sebuah alam kesadaran (*realm of consciousness*) yang distimulasi oleh keyakinan atau spiritualitas bahwa Al-Qur'an memiliki mukjizat secara kebahasaan. Ketika ada komentar negatif yang menyerang sisi kemukjizatan linguistik ini —dalam konteks struktur tematik Al-Qur'an— maka tafsir *mawḍū'ī* model ini dimunculkan. Tokoh yang memiliki gagasan seperti ini adalah 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwī. Genre sosial (*ijtimā'ī*) yang lekat dengan gagasan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* lahir dari sebuah alam kesadaran (*realm of consciousness*) yang distimulasi oleh realita sosial dan *status quo*. Ketidakpuasan tokoh terhadap realita sosial dan *status quo* mendorong para tokoh memunculkan tafsir *mawḍū'ī* model ini sebagai alat kritik untuk melakukan perubahan. Tokoh yang memiliki gagasan ini adalah Abduh, Shaltūt, Kūmī, Farmāwī, dan Ḥanafi.

Ketiga adalah gagasan tentang model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Gagasan model pemaparan kritis (*mode of criticism*) terjadi pada dua jenis tafsir *mawḍū'ī,* baik tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* maupun

tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Tafsir *mawḍū'ī* sebagai bagian dari tafsir era modern memang menjadi alat kritik. Tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* menjadi alat kritik atas ketidakpuasan terhadap realita sosial dan *status quo* dalam tafsir Al-Qur'an. Model ini ingin mengubah tafsir menjadi metode yang mampu menghadirkan petunjuk Al-Qur'an sehingga dapat mengarahkan manusia pada kebaikan dan menjadi solusi atas beragam problem kehidupan individu dan masyarakat dengan tujuan memperoleh kebahagian dunia dan akhirat. Tafsir *mawḍū'ī li Al-Sūrah* menjadi alat kritik atau jawaban atas komentar negatif yang meragukan sisi kemukjizatan bahasa dalam Al-Qur'an — dalam konteks struktur tematik Al-Qur'an. Model ini ingin menghadirkan jawaban yang menegaskan sisi kemukjizatan bahasa dengan menjelaskan kesatuan tema yang dimiliki oleh Al-Qur'an. Oleh karenanya semua tokoh tafsir *mawḍū'ī* dalam pembahasan buku ini memiliki gagasan tentang model pemaparan kritis (*mode of criticism*) dalam tafsir *mawḍū'ī.*

Keempat adalah gagasan tentang budaya praktis-fungsional dalam merespon realita sosial atau menjawab problem akademis yang diajukan. Praktis karena metode ini menghasilkan tafsir yang tidak terlampau panjang, fungsional karena metode ini menghasilkan penafsiran yang kritis sebagai respon ketidakpuasan atas realita sosial dan *status quo* atau jawaban atas komentar negatif yang menyerang sisi kemukjizatan Al-Qur'an secara bahasa. Tafsir *mawḍū'ī* yang memberi respon ketidakpuasan atas realita sosial dan *status quo* adalah tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*, sedangkan yang menjadi jawaban atas komentar negatif adalah tafsir *mawḍū'ī li sūrah*. Oleh karenanya, pembagian tokoh yang memiliki gagasan budaya pragmatis ini identik dengan tokoh yang memiliki gagasan genre sastra (adabī) dan sosial (*ijtimā'ī*), serta gagasan alam kesadaran (*realm of consciousness*) baik yang distimulasi oleh realita sosial termasuk didalamnya status quo atau preferensi spiritual.

Kontinuitas gagasan selanjutnya terkait dengan maksud penulis (*intentions*). Kajian sebelumnya menyatakan bahwa tafsir *mawḍū'ī* jika dilihat dari konteks maksud diperoleh kesimpulan bahwa para tokoh baik secara eksplisit maupun implisit ingin menegaskan kemukjizatan Al-Qur'an sebagai kitab hidayah dan kitab yang integral. Tokoh yang menegaskan Al-Qur'an sebagai kitab hidayah lekat dengan penggagas

tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*, sedangkan tokoh yang menegaskan Al-Qur'an sebagai kitab yang integral dalam struktur tematiknya lekat dengan penggagas tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*. Hal ini berbeda Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Ḥanafi yang juga menggagas tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* memang menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber petunjuk atau inspirasi yang memunculkan tafsir sebagai alat kritik terhadap realita masyarakat dan status quo. Namun, Ḥanafi tidak membedakan petunjuk itu diambil dari teks yang sakral atau profan, mukjizat atau bukan.

Keenam adalah gagasan tentang motivasi (*motivation*) eksternal yang mendorong lahirnya gagasan tafsir *mawḍū'ī* meliputi: Ketidakpuasan terhadap realita sosial dan status quo dalam tafsir Al-Quran serta komentar negatif terhadap struktur tematik dalam Al-Qur'an. Gagasan yang kontinu dari sisi konteks motivasi (*motivation*) ekternal yang mendorong tokoh melahirkan tafsir *mawḍū'ī* adalah dua gagasan di atas. Ketidakpuasan terhadap realita sosial dan status quo dalam tafsir Al-Quran mendorong lahirnya tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* dengan para tokohnya 'Abduh, Shaltūt, Kūmī, Farmāwī, dan Ḥanafi. Komentar negatif terhadap struktur tematik dalam Al-Qur'an mendorong lahirnya tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dengan para tokohnya Darrāz, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwī.

Kajian ini juga menampakkan anomali gagasan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), dan Muḥammad Maḥmūd Ḥijāzī (1914-1972 M). 'Abduh yang termotivasi melahirkan tafsir *mawḍū'ī* karena ketidakpuasan terhadap realita sosial dan status quo dalam tafsir Al-Quran tidak hanya menggagas tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*. Beliau juga menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dalam pernyataannya bahwa penelitian tema Al-Qur'an dengan mengkompilasi ayat-ayat setema dapat digunakan untuk memahami maksud tema tersebut pada masing-masing ayat yang mungkin berbeda.

Anomali ini juga ada pada Shaltut yang juga menawarkan kedua model tafsir *mawḍū'ī* di atas dengan motivasi yang identik dengan 'Abduh. Namun, Shaltūt lebih menjadikan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* sebagai pembahasan awal untuk mengetahui tema-tema Al-Qur'an. Pandangan ini didasarkan pada pernyataan beliau, "*an nuqaddima hādhihi al-ṭarīqah allatī tursim al-khuṭūṭ al-ūlā li al-mawḍū'āt*" (kami menghadirkan metode

FINAL

ini yang mengisyaratkan langkah pertama untuk memperoleh tema-tema).[116]

Anomali semacam ini juga ada dalam gagasan tafsir *mawḍū'ī* Ḥijāzī yang termotivasi oleh komentar negatif terkait struktur tematik dalam Al-Qur'an. Motivasi ini melahirkan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* sebagaimana Darrāz yang menyebutnya dengan istilah *al-wiḥdah fi al-kathrah* (kesatuan dalam banyak tema). Tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* disebut oleh Ḥijāzī dengan istilah *Al-kalām 'ala al-sūrah ka kull* yang kemudian juga dipakai oleh Farmāwī. Namun, Ḥijāzī tidak berhenti disini, konsep *al-kalām 'ala al-sūrah ka kull* dilanjutkan pada konsep *al-wiḥdah al-mawḍū'iyyah* yang mirip sekali dengan pandangan 'Abduh dan jika meminjam istilah Rishwānī, maka bisa disebut dengan istilah tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an*. Jadi, ketiga elit ini sama-sama menawarkan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* dan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah*.

Demikian kontinuitasi gagasan tafsir *mawḍū'ī* dari para tokohnya dilihat dari konteks struktur meliputi genre, alam (*realm*), dan model pemaparan gagasan (*mode of discourse*), konteks budaya (*culture*), konteks maksud (*intention*), dan konteks dorongan eksternal (*motivation*). Pada akhir pembahasan, peneliti menambahkan kontinuitas gagasan dua model tafsir *mawḍū'ī*. Hal ini urgen untuk melihat beberapa anomali sabagaimana disebutkan di atas, juga untuk mengetahui siapa saja tokoh yang menawarkan dua model tersebut.

Selanjutnya, peneliti akan sedikit mengulas gagasan berbeda dalam tafsir *mawḍū'ī* yang ditawarkan oleh dua tokoh terakhir. Dua tokoh tersebut adalah Abd Al-Ḥayy Al-Farmāwī (1942-2017 M) dan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M). Farmāwī menawarkan gagasan tafsir *mawḍū'ī* dalam sebuah produk, sementara Ḥanafī menawarkan aplikasi tafsir *mawḍū'ī* yang didasari pada tema bukan dari Al-Qur'an.

Tafsir *mawḍū'ī* bermanifestasi menjadi sebuah produk ditawarkan oleh Farmāwī dalam pernyataannya berikut,

أَنَّ هَذَا اللَّوْنَ مِنَ التَّفْسِيْرِ: يَتَّفِقُ مَعَ رُوْحِ الْعَصْرِ الْحَدِيْثِ الَّذِى يُطَالِبُنَا أَنْ نُخْرِجَ لِلنَّاسِ أَحْكَامًا عَامَةً لِلْمُجْتَمَعِ الإِسْلَامِي، مَصْدَرُهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ فِى صُوْرَةِ مَوَادٍ وَ قَوَانِيْنَ مَدْرُوْسَةٍ

[116] Shaltūt, *Min Hadyi…*, h. 6

يَسْهَلُ تَنَاوُلُهَا وَالْاِنْتِفَاعُ بِهَا رَجَاءً أَنْ يَكْتَفِى بِهَا وَيَعْمَلُ بِمُقْتَضَاهَا مَنْ يَهْرَعُوْنَ عَادَةً عِنْدَ التَّقْنِيْنِ إِلَى الْقَوَانِيْنِ الْوَضْعِيَّةِ، مَهْمَا اخْتَلَفَتْ مَصَادِرُهَا، وَتَبَاعَدَتْ عَنْ مُجْتَمَعِنَا وَرُوْحِ دِيْنِهِ.

Sesungguhnya pendekatan tafsir seperti ini sejalan dengan semangat zaman modern yang menuntut kita untuk menyusun aturan-aturan umum bagi masyarakat Islam yang bersumber dari Al-Qur'an, dalam bentuk draft dan undang-undang yang terstruktur dan mudah diakses serta dimanfaatkan. Diharapkan bahwa aturan-aturan ini dapat mencukupi dan diikuti oleh mereka yang biasanya merujuk pada hukum-hukum positif, terlepas dari berbagai sumbernya yang berbeda dan jauh dari masyarakat dan semangat agama kita.[117]

Salah satu problem tafsir *mawḍū'ī* adalah aplikasi dari gagasan yang melatarbelakangi metode ini. Metode ini diharuskan mampu memalingkan manusia dari keburukan kepada kebaikan sehingga memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat. Hal ini tidak dapat dibuktikan selama produk tafsir *mawḍū'ī* hanya penafsiran yang ada. Tafsir *mawḍū'ī* harus mampu menghadirkan produk yang kongkrit. Farmāwī mencontohkannya dengan draft atau aturan perundang-undangan, walaupun peneliti memandang ini terlalu besar untuk sebuah awal. Produk tafsir itu dalam skala lebih kecil juga bisa berupa modul pembelajaran terhadap peserta didik, kurikulum berbasis karakter, dan semacamnya. Produk tafsir ini bisa diukur dan dievaluasi tingkat keberhasilannya dalam memperbaiki kehidupan sosial manusia.

Tafsir era modern itu dinamis. Hal ini bukan materi yang diperdebatkan lagi. Artinya, produk tafsir *mawḍū'ī* ini juga juga dinamis sebagaimana tafsirnya. Model semacam ini dapat diwujudkan dengan mengintegrasikan metode tafsir *mawḍū'ī* dan metode R&D dalam menghadirkan produk yang terkait erat dengan peningkatan kehidupan sosial masyarakat. Hal ini peneliti masukkan pada bagian rekomendasi dalam penulisan buku ini.

Gagasan tafsir *mawḍū'ī* harus menghasilkan sebuah produk merupakan gagasan baru yang ditawarkan oleh Farmāwī. Artinya,

[117] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr…*, h. 69-70.

Farmāwī tidak hanya meng*copy* gagasan tafsir *mawḍū'ī* sebelumnya atau sekedar mengembangkannya secara linear. Beliau meningkatkan gagasan ini sehingga memunculkan ide yang belum tertuliskan dalam *great text* para tokoh sebelumnya. Inilah salah satu contoh sintesis dialektika atau peningkatan gagasan yang ada dalam tafsir *mawḍū'ī.*

Farmāwī juga memiliki gagasan tafsir *mawḍū'ī 'ilmī*[118] yang memproyeksikan tafsir *mawḍū'ī* supaya bisa meluruskan teori-teori ilmiah yang dianggap tidak sesuai dengan Agama Islam. Gagasan ini ada dalam pernyataan berikut,

كَمَا يُمْكِنُهُ دَفْعُ مَا يَزْعَمُهُ الْبَعْضُ مِنْ أَنَّ هُنَاكَ عَدَاوَةً بَيْنَ الدِّيْنِ وَالْعِلْمِ عِنْدَ تَعَرُّضِهِ لِبَعْضِ الْقَضَايَا الْعِلْمِيَّةِ الَّتِي تَعَرَّضَ لَهَا الْقُرْآنُ الْكَرِيْمُ.

(Tafsir *mawḍū'ī*) Ini juga dapat membantah klaim sebagian orang yang menyatakan bahwa ada permusuhan antara agama dan ilmu pengetahuan ketika membahas beberapa isu ilmiah yang dibahas oleh Al-Qur'an.[119]

Famāwī tidak menjelaskan lebih detil bagaimana proses ini bisa dilakukan. Namun, jika gagasan ini tidak menghilangkan gagasan awal tafsir *mawḍū'ī,* maka ada sintesis dialektika atau peningkatan gagasan. Sebaliknya, jika gagasan ini keluar dari gagasan awal tafsir *mawḍū'ī,* maka terjadi diskontinuitas gagasan dalam tafsir *mawḍū'ī 'ilmī* tersebut.

Gagasan selanjutnya adalah tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* versi Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M) yang membahas tema *al-wa'yu* (kesadaran). Ini bukanlah tema Al-Qur'an seperti takwa, iman, munafik, kufur, sabar, dan semacamnya. Farmāwī dan Muṣṭafa Muslim menjelaskan bahwa tema yang dibahas dalam tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* seharunya tema Qur'ani. Farmāwī menyebutnya *mawḍū' Qur'ānī*, sedangkan Muslim menyebutnya *kalimah Qur'āniyyah*.[120] Khālidī menyebut penafsiran tema sosial berdasarkan pada ayat-ayat Al-Qur'an masuk kategori *dirāsāt*

[118] Ini istilah saya sendiri.

[119] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr…*, h. 69.

[120] Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī*…, h. 61; Muṣṭafa Muslim, Muṣṭafa Muslim, *Mabāhits fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 3 ed. (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), h. 23.

Qur'āniyyah (studi Al-Qur'an),[121] bukan tafsir *mawḍū'ī*. Shihab juga sepakat dengan pandangan Khālidī.[122] Artinya, Ḥanafī dari segi pentemaan sudah memperlihatkan adanya diskontinuitas gagasan (*epistemological break*) dengan tokoh tafsir *mawḍū'ī* sebelumnya yang notebenenya Azhari.

Diskontinuitas gagasan Ḥassan Ḥanafi yang lain adalah pemberian jarak antara tafsir *mawḍū'ī* dengan kemukjizatan Al-Qur'an. Tokoh lainnya baik secara eksplisit maupun implisit memandang bahwa tafsir *mawḍū'ī* yang ingin menghadirkan Al-Qur'an sebagai kitab hidayah dan kitab yang integral merupakan penegasan terhadap sisi kemukjizatan Al-Qur'an. Ḥanafi tidak sependat dan mengajukan Hipotesis lain.

Ḥanafi tidak menolak dan tidak mendukung sisi kemukjizatan Al-Qur'an terkait masalah tafsir *mawḍū'ī*. Tafsir *mawḍū'ī* adalah pembahasan setelah Al-Qur'an diberikan tanpa mempertanyakan asal-usulnya. Artinya, Al-Qur'an itu dari Tuhan atau bukan, sakral atau profan, itu tidak mempangaruhi tafsir *mawḍū'ī*. Pembahasan tentang asal-usul Al-Qur'an itu masalah genesis, sedangkan tafsir *mawḍū'ī* fokus pada kandungan Al-Qur'an bukan masalah genesis.[123]

Walaupun tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'an* Ḥanafī tidak dikaitkan dengan sisi kemukjizatan Al-Qur'an. Ḥanafi tetap berpendapat bahwa metode ini harus digunakan untuk menghadirkan kritik terhadap masyarakat muslim yang telah nyaman dengan *status quo* yang mengitari mereka. Kritik ini diharapkan dapat mengubah realita masyarakat muslim kearah yang ideal.[124] Pandangan ini menunjukkan bahwa gagasan Ḥanafi

---

[121] Khālidī menjelaskan lebih lanjut bahwa *dirāsāt Qur'āniyyah* adalah pembahasan pandangan Al-Qur'an terhadap sebuah tema tertentu tanpa mengikuti langkah-langkah dalam metode tafsir *mawḍū'ī*. Ṣalāh abd Al-Fattāh Al-Khālidī, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī baina Al-Naẓāriyyah wa Al-Taṭbīq*, ed. 3 (Oman, Jordan: Dar Al-Nafais, 2012), h. 42–43.

[122] Lihat juga komentar Shihab terhadap Abbas Maḥmūd Al-Aqad penulis *Al-Insān fī Al-Qur'ān* dan *Al-Mar'ah fī Al-Qur'ān* serta Al-Maududi penulis *Al-Ribā fī Al-Qur'ān*. Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 1996), h. 114.

[123] Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation…, h. 495.

[124] Ḥassan Ḥanafi, "Method of Thematic Interpretation of The Qur'an" dalam *Islam in The Modern World: Religion, Ideology, and Development* 1 ed. (Heliopolis, Kairo: Dar Kebaa, 2000), h. 493.

memiliki linearitas dari sisi menjadi Al-Qur'an sebagai sumber inspirasi (petunjuk) namun berbeda atau diskontinu dalam hal gagasan kemukjizatan Al-Qur'an. Apakah diskotinuitas ini menyebabkan penafsiran Ḥanafi berbeda dengan lainnya akan peneliti masukkan dalam rekomendasi untuk diteliti lebih jauh.

B. Paradigma Masyarakat Tafsir Sebelum Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

LaCapra berpendapat bahwa kondisi masyarakat dimana *the great text* muncul merupakan konteks yang perlu diuraikan untuk memahami seberapa besar relasi masyarakat (*society*) dan teks pada sebuah komunitas wacana. Relasi masyarakat (*society*) dan teks ini fokus mengkaji bagaimana situasi dan kondisi masyarakat sebelum dan sesudah teks tersebut muncul. Kondisi sebelum teks muncul diistilahkan dengan kata "*genesis*" (asal), sedangkan kondisi setelah teks muncul diistilahkan dengan kata "*impact*" (dampak). Kajian ini mengharuskan peneliti mampu menghubungkan penafsiran teks dengan proses sosial yang sedang berlangsung. Model relasi ini menunjukkan adanya keterkaitan erat antara sejarah intelektual dan sejarah sosial.[125]

Dalam konteks pembahasan buku ini, konteks masyarakat (*society*) yang didalamnya ada pembahasan tentang *genesis* dan *impact* difokuskan untuk membahas bagaimana kondisi sebelum gagasan tafsir *mawḍū'ī* muncul dalam *great text* dan kondisi setelah gagasan tersebut muncul dalam *great text*. Tujuannya adalah untuk mengetahui sejauh mana — secara kualitatif— gagasan tafsir *mawḍū'ī* mampu mengubah paradigma mufasir dilihat dari masyarakat tafsir sebelum kemunculan gagasan (*genesis*) dan masyarakat tafsir sesudahnya.

Aliran tafsir periode pertengahan membentang dari abad ke-8 sampai abad ke-19 M.[126] Kelahiran periode ini ditandai oleh permulaan

[125] Dominick Lacapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," *History and Theory XIX*, no. 3 (1980): h. 258.

[126] Periode ini, jika dihubungkan dengan pemetaan sejarah umat Islam versi Nasution, maka awal periode pertengahan tafsir dimulai pada pertengahan Periode Klasik (650-1250 M) yang terbagi menjadi Masa Kemajuan Islam 1 (650 – 1000 M) dan Masa Disintegrasi (1000-1250). Kemudian masuk pada Periode Pertengahan (1250 – 1800 M) yang terbagi menjadi Masa Kemunduran 1 (1250-

kodifikasi independen tafsir Al-Qur'an yang terjadi pada kisaran pergantian kekuasaan Bani Ummayah ke Bani Abbasiyah pada abad ke-8,[127] sedangkan akhir dari periode ini ditandai oleh munculnya kritik atas kecenderungan penafsiran periode ini oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan tokoh-tokoh pembaharu lainnya.[128]

Dhahabi menguraikan para mufasir yang pertama kali menulis karya tafsir secara independen terlepas dari kodifikasi hadis. Pertama adalah 'Ali ibn Abī Ṭalḥah (w. 143 H/ 760 M) dari Jazirah Arab yang pertama kali menulis tafsir dalam lembaran-lembaran terpisah dengan hadis dalam karya yang dikenal dengan nama *Sahīfah 'ali ibn Abī ṭalḥah 'an Ibn*

1500 M) dan Masa Tiga Kerajaan Besar (1500-1800 M) yang juga dibagi dua fase, yaitu Fase Kemajuan 2 (1500-1700) dan Fase Kemunduran 2 (1700-1800 M). Terakhir adalah Periode Modern yang dimulai pada tahun 1800 M. Lih. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*, ed. 5 (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), h. 56–89.

[127] Pergantian kekuasaan dari Umayyah ke 'Abbāsiyah terjadi pada tahun 750 sebagaimana disebutkan oleh Rippin. Ibn Katsir menerangkan lebih detil bahwa baiat kepada khalifah 'Abbāsiyah pertama, Abu Al-'Abbās Al-Saffah Abdullah ibn Muḥammad ibn 'ali ibn Abdullah ibn 'Abbās ibn Abdil Muthallib terjadi pada malam Jum'at, 13 Rabi' Al-Akhir 132 H dengan konversi melalui portal al-habib menjadi Kamis, 3 Nopember 749 M. Kekuasaan 'Abbāsiyah ini membentang sampai penyerbuan Mongol pada tahun 1258 M. Namun, ada juga beberapa wilayah Islam yang melepaskan diri dari Baghdad (ibu kota 'Abbāsiyah) sebelum penyerbuan Mongol tersebut, sehingga Nasution menyebutkan bahwa tahun 1000-1250 M adalah era disintegrasi. Abu Al-Fida' Ismail ibn Umar Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa Al-Nihāyah*, 1 ed. (Dar Hijr, 1997), Juz 13, h. 246; Rippin, Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (Routledge, 2005), h. 7.

[128] Mustaqim menyatakan bahwa tafsir Periode Pertengahan membentang dari abad ke 9-15 Masehi dan Periode Modern-Kotemporer membentang dari abad ke 18-21 Masehi. Ada 2 abad, yaitu abad ke-16 dan ke-17 yang tidak diakomodir oleh Mustaqim. Namun, berdasarkan pernyataan Mustaqim sendiri bahwa periode pertengahan diawali oleh era kodifikasi tafsir terlepas dari kodifikasi hadis dan diakhiri oleh kritik Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan para pembaharu lainnya, maka peneliti berkesimpulan bahwa periode pertengahan dapat dinyatakan bermula pada abad ke-8 dan berakhir pada abad ke-18 masehi. Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*, ed. 3 (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. 89–90; Muḥammad Husayn Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.), h. 105.

Abbas.[129] Kedua adalah Ibn Juraij (w. 150 H/ 767 M) yang pertama kali menulis tafsir berbentuk buku dalam 3 jilid.[130] Ketiga adalah Ibn Jarīr Al-Ṭabarī (w. 224-310 H/ 838-922 M) dari Ṭabarīstan Iran yang pertama kali menulis kitab tafsir paling lengkap dikenal dengan nama *Jāmi' Al-Bayān 'An Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*.[131]

Diantara para ulama di atas, 'Ali ibn Abī ṭalḥah (w. 143 H/ 760 M) adalah orang yang pertama kali menulis karya tafsir secara independen terlepas dari kodifikasi hadis, walaupun hanya berupa lembaran-lembaran yang masyhur dengan istilah *ṣaḥīfah*. Tahun kelahiran beliau tidak diketahui, namun diperoleh informasi bahwa beliau bertemu dengan gurunya Sa'īd ibn Jubair (45-95 H/ 665-714 M) dan Mujahid ibn Jabr (21-103 H/ 642-722 M). Artinya, beliau hidup dimasa Bani Umayyah sampai Bani Abbasiyah dan meninggal pada saat kepemimpinan Abu Ja'far Al-Mansur (754-775 M).[132]

Jika mendasarkan permulaan periode pertengahan tafsir Al-Qur'an pada 'Ali ibn Abī Ṭalḥah (w. 143 H/ 760 M), maka masa akhir kekhalifahan Bani Umayah sampai awal Bani Abbasiyah pada abad ke-8 menjadi titik awal periode ini. Masa ini membentang jauh sampai munculnya kritik tafsir oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) pada akhir abad ke-19 atau awal abad ke-20. Banyak mufasir yang hidup pada

---

[129] Beliau lahir di Jazirah Arab, kemudian pindah ke Homs. 'Ali ibn Abī Ṭalḥah, *Sahīfah 'ali ibn Abī ṭalḥah 'an Ibn 'Abbās*, ed. Rashīd Abd Al-Mun'im Al-Rijāl, 1 ed. (Beirut, Libanon: Muassasah Al-Kutub Al-Thaqāfiyah, 1991), h. 5 & 15.

[130] Ibn Jurayj adalah orang yang pertama kali menyusun kitab sunan dan juga tafsir. Beliau merupakan keturunan Romawi. Kakeknya adalah budak Ummu Habīb yang merupakan istri dari Abd Al-Azīz ibn Abd Allāh ibn Khālid ibn Usa'īd ibn Abu Al-'Ayṣ ibn Umayyah. Beliau menjadi muslim, kemudian belajar tafsir kepada Aṭā' ibn Abī Rabah yang merupakan murid Ibn 'Abbās pada Madrasah Tafsir di Mekah. *Tafsīr Ibn Jurayj* disusun ulang oleh 'Ali Ḥasan 'Abd Al-Ghanī dan dicetak pada tahun 1992. 'Ali Ḥasan 'Abd Al-Ghanī, *Tafsīr Ibn Jurayj*, ed. 1 (Kairo: Maktabah Al-Turath Al-Islami, 1992), h. 2–6.

[131] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, h. 113.

[132] Ibn Abī Ṭalḥah, *Sahīfah 'Ali ibn Abī ṭalḥah 'an Ibn 'Abbās*…, h. 11–12; Mas'udi, *The Meadows of Gold: The 'Abbāsids*, ed. Paul Lunde dan Caroline Stone, 1 ed. (New York: Routledge, 2010), h. 21; Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 113.

rentang periode tersebut yang memberikan warna terhadap jenis, corak, dan kecenderungan penafsiran. Dhahabi menyebutkan 3 golongan mufasir pada periode ini[133] meliputi mufasir *bi al-ma'thūr*, *bi al-ra'yi*, dan mufasir muktazilah.[134]

Para mufasir *bi al Ma'thūr* yang disebutkan Dhahabi adalah Al-Ṭabarī (224-310 H/ 838-922 M), Al-Samarqandi (375 H/ 985 M), Al-Tha'labi (427 H/ 1033 M), Al-Baghawi (510 H/ 1116 M), Ibn Athiyah (481-546 H/ 1088-1151 M), Ibn Kathīr (700-774 H/ 1300-1372 M), Al-Tha'alabi (876 H/ 1471 M), dan Jalaluddin Al-Suyuthi (849-911 H/ 1445-1505 M). Para mufasir *bi al-ra'yi* seperti Al-Razi (544-606 H/ 1149-1209 M), Al-Baidhawi (685 H/ 1286 M), Al-Nasafi (701 H/ 1301 M), Al-Khazin (678-741 H/ 1279-1340 M), Abu Hayyan (654-745 H/ 1256-1344 M), Al-Sharbini (977 H/ 1569 M), Abu Su'ud (883-982 H/ 1478-1574 M), dan Al-Alusi (1217-1270 H/ 1802-1854 M). Sedangkan para mufasir muktazilah —Dhahabi menyebutnya sebagai *tafsīr bi al-ra'yi al-madhmūm* — seperti Abdul Jabbar (415 H/ 1024 M), Al-Husayn ibn Musa (355-436 H/ 966-1044 M), dan Al-Zamakhshāri (467-538 H/ 1074-1144 M).[135]

Ilmu pengetahuan agama secara umum juga maju pada era ini, baik pada bidang fikih, hadis, dan lain sebagainya. Tokoh intelektual pada bidang fikih seperti Abū Ḥanīfah (767 M), Al-Awzā'i (774 M), Mālik bin Anas (715-795 M), Al-Shāfi'ī (767-820 M), Aḥmad ibn Ḥanbal (855 M), dan Al-Zhāhirī (815-883).[136] Tokoh intelektual pada bidang hadis seperti Bukhāri (810-870 M), Muslim bin Al-Hajjāj (875 M), Ibn Mājah (886 M),

---

[133] Periode pertengahan disebut oleh Dhahabī dengan istilah Masa Kodifikasi (*Ashr Al-Tadwīn*) yang membentang sejak awal kodifikasi tafsir sampai masa modern tafsir, dengan tokoh-tokohnya seperti Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935 M), Tantawi Jawhari (1870-1940 M), dan Muḥammad Mustafa Al-Maraghi (1881-1945 M). Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 104–108.

[134] Dhahabī memasukkan tafsir muktazilah sebagai tafsir *bi al-ra'yi al-madhmūm*. Beliau menjelaskan lebih lanjut bahwa tafsir *bi al-ra'yi madhmūm* muncul pada masa Daulah Bani 'Abbāsiyah. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 258.

[135] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 344-347.

[136] Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, 10 ed. (Macmillan Publishers LTD, 1970), h. 397–399.

Abū Dāwud (888 M), Tirmidzi (892 M), dan Nasā'ī (915 M).[137] Pada era inilah kitab-kitab hadis sahih dikodifikasi dan mazhab-mazhab fikih dilembagakan.

Bersamaan dengan masifnya kemajuan beragam ilmu keislaman, Ilmu alam juga mengalami kemajuan secara signifikan. Hal ini bermula dari penerjemahan yang terjadi selama sekitar 1 abad pasca pergantian kekuasaan Bani Umayyah ke Bani Abbasiyah pada tahun 750 M.[138] Era ini merupakan era transfer ilmu pengetahuan dari luar ke dunia Islam, dalam hal ini Yunani dan Persia. Setelah era penerjemahan, Abbasiyah menjadi pusat pengembangan Ilmu pengetahuan dunia dengan bahasa arab sebagai alat komunikasinya.[139] Abbasiyah memberikan berbagai macam kontribusi original bagi pengembangan ilmu pengetahuan.[140] Berbagai macam kontribusi ilmiah yang dilahirkan Abbasiyah tidak hanya asimilasi peradaban Persia dan Yunani saja, namun mereka juga mengadaptasi sesuai dengan kebutuhan dan cara berfikir mereka sendiri yang khas.[141] Hal

[137] Philip K. Hitti, *History of the Arabs…*, h. 395.

[138] 'Abbāsiyah memiliki para ahli penerjemahan, seperti Hunayn ibn Ishaq (809-873 M) yang merupakan penerjemah paling tersohor dari kalangan Ibadiyah Kristen Nestorian berasal dari Hirah. Ada juga tokoh penerjemah lainnya, seperti Thabit Ibn Qurrah (836-901 M), seorang Sabian (penyembah bintang) yang berasal dari Harran, sebelumnya ada Al-Hajjaj bin Yusuf ibn Al-Matar (786-833 M) yang juga dari Harran; dan dari kalangan kristen monofisit ada Yahya ibn Adi (893-974 M) dan Abu Ali Isa ibn Zur'ah. Philip K. Hitti, *History of the Arabs…*, h. 310–316.

[139] Bahasa Arab, pada periode ini, tidak hanya menjadi bahasa agama, namun menjadi bahasa ilmu pengetahuan dan diplomasi. Area penggunaannya mencakup wilayah Asia Tengah, Afrika Utara, bahkan sampai Spanyol. Bahasa arab sebagai pengekspresian pemikiran ilmiah dapat dilihat pada buku ensiklopedi yang ditulis oleh Ikhwān al-Ṣafa, terdiri dari 52 jilid dan berisi pemikiran-pemikiran meliputi bidang matematika, astronomi, geografi, musik, etik, dan filosofi. *Ikhwān al-Ṣafa* adalah asosiasi sekelompok filsuf beraliran filsafat spekulatif Pythagoras yang ditunggangi oleh kelompok religio-politik dari kalangan Syiah Ismailiyah yang menentang dan ingin menggulingkan tatanan politik dengan mengubah sistem intelektual dan keyakinan agama mainstream pada waktu itu. Philip K. Hitti, *History of the Arabs…*, h. 316 & 372–373.

[140] Philip K. Hitti, *History of the Arabs…*, h. 310 & 316.

[141] Pada era ini, umat Islam juga mendirikan beberapa pusat pengembangan ilmu pengetahuan. Al-Makmun, khalifah 'Abbāsiyah ke-7 yang berkuasa pada tahun 813-833 M, mendirikan Bayt Al-Hikmah pada tahun 830 M. Tempat ini

ini terlihat pada kontribusi berbagai tokoh intelektual di era Abbasiyah seperti: Filsuf Al-Kindī (801-873 M),[142] Tabib Istana Jibril ibn Bakhtishu (830 M),[143] Matematikawan Muḥammad bin Mūsa Al-Khawarizm (780-850); [144] Astrolog Abu Ma'shar (886 M);[145] Filsuf Al-Farabi (950 M);[146] dokter dan musisi Ibn Sina (1037 M); Ahli Astronomi Al-Birūni (973-1050

menjadi perpustakaan sekaligus lembaga pendidikan dan biro penerjemahan yang menurut Hitti menjadi pusat pendidikan terpenting setelah Museum Aleksandria yang berdiri pada paruh pertama abad ke-3 SM. Selain itu, 'Abbāsiyah juga mendirikan Madrasah Nizamiah di Baghdad, Dinasti Fatimiyah (969-1171 M) mendirikan Universitas Al-Azhar pada tahun 972 M dan Dār Al-Hikmah pada tahun 1171 M di Kairo, dan Amir Cordoba, Abdurrahman III (929-961 M), mendirikan Universitas Cordoba di Spanyol. Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*, h. 78; Mas'udi, *The Meadows of Gold…*, h. 132–175; Hitti, *History of the Arabs…*, h. 310.

[142] Seorang filsuf, astrolog, ahli kimia, optik dan musik yang menggabungkan pemikiran Plato dan Aristoteles serta menjadikan matematika neo-phytagoras sebagai dasar ilmu sains. Karya utama beliau tentang optik geometris dan fisiologis digunakan secara luas di Timur dan Barat sampai muncul Ibn Haytham (1040 M). Hitti, *History of the Arabs…*, h. 370.

[143] Tokoh dari keluarga Barmak. Keluarga Barmak adalah keluarga wazir Bani 'Abbāsiyah. Ketika Al-Mansur menjadi Khalifah, dia menunjuk Khalid bin Barmak sebagai wazir kekhalifahan Bani 'Abbāsiyah, kemudian turun temurun ke anak dan cucunya. Keluarga Barmak berasal dari Balkh, Persia yang merupakan pusat ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani di Persia. Keluarga ini memiliki pengaruh dalam mengembangkan dua hal tersebut di Baghdad. Hitti, *History of the Arabs…*, h. 294 & 364; Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*, ed. 5 (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), h. 69.

[144] Seorang ahli matematika yang dikenal sebagai tokoh Aljabar dan bukunya digunakan di Universitas di Eropa sampai abad ke-16. Hitti, *History of the Arabs*…, h. 379.

[145] Karyanya telah diterjemahkan dalam bahasa latin oleh John of Seville dan Adelard of Bath. Hitti, *History of the Arabs*…, h. 378.

[146] Selain seorang filsuf, beliau juga ahli psikologi, ahli politik, ahli metafisik, dokter, ahli matematika, saintis dan musisi. Hitti, *History of the Arabs*…, h. 371.

FINAL

M);[147] astronom Persia Umar Al-Khayyam (1038-1123 M);[148] dan para ahli ilmu alam lainnya.[149]

Perlu dipahami juga, bahwa periode pertengahan tafsir Al-Qur'an (Abad VIII - XIX) merupakan kelanjutan perkembangan berbagai aliran Islam. Aliran-aliran tersebut seperti Syiah, Khawarij, dan Murjiah yang muncul pasca *tahkīm* antara Ali dan Muawiyah pada tahun 37 H/ 657 M. Pada akhir masa sahabat, aliran Qadariyah muncul dibawah ajaran Ma'bad Al-Juhni dan muridnya, Ghailan Al-Dimasyqi. Pada zaman Hasan Al-Basri (641 – 728 M), aliran Muktazilah muncul di bawah muridnya, Washil Ibn Atha, akibat perdebatan masalah takdir dan *al-manzilah bayna al-manzilatain*.[150] Ada juga aliran Jahmiyah yang pertama kali muncul pada tahun 102 H/ 720 M oleh Al-Ja'd ibn Dirham yang dilanjutkan oleh muridnya, Al-Jahm ibn Sofwan.[151] Kemudian aliran Qaramitah yang lahir pada tahun 278 H/ 891 M.[152] Aliran-aliran tersebut mewarnai pola penafsiran Al-Qur'an, baik mendukung atau menentang aliran tersebut.

---

[147] Selain ahli astronomi, beliau juga seorang polyglot, geometri, aritmetik, dan astrologi. Hitti, *History of the Arabs*…, h. 376.

[148] Beliau juga seorang penyair dan matematikawan. Karya monumental beliau adalah penanggalan yang dikenal dengan nama *al-ta'rīkh al-jalālī* yang disebut lebih valid daripada kalender Gregorian/ masehi. Hitti, *History of the Arabs*…, h. 377.

[149] Al-Jahiz (868 M) ahli binatang, Jabir ibn Hayyan (925 M) seorang ahli kimia, Al-Tifasy (1253 M) seorang ahli ilmu mineral, Yaqut ibn Abdullah (1179-1229 M) seorang ahli geografi, dan lain sebagainya. Hitti, *History of the Arabs*…, h. 380, 382, 383, dan 386.

[150] Aliran yang masyhur bermunculan pada era klasik ada 5, yaitu ahl sunnah, muktazilah, murji'ah, syiah, dan khawarij. Aliran lainnya seperti jabariyyah, bathiniyah, dan mushabbahah memiliki pandangan yang sama pada salah satu 5 aliran yang masyhur tersebut. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 260.

[151] Nama Jahmiyah dinisbahkan kepada Al-Jahm ibn Sofwan, murid Al-Ja'd ibn Dirham. Abū Al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa Al-Nihāyah*, 1 ed. (Dar Hijr, 1997), Juz 12, h. 724.

[152] Kelompok ini adalah pengikut filsuf-filsuf Persia yang meyakini kenabian Zoroaster dan Mordec. Kelompok ini disebut Qaramitah dinisbahkan pada Qirmit ibn Al-Ash'ath Al-Baqqar, namun ada juga yang menyebut Ismailiyah dinisbahkan pada Ismail Al-A'raj ibn Ja'far Al-Sadiq. Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa Al-Nihāyah…*, Juz 14, h. 635.

Periode pertengahan tafsir Al-Qur'an (Abad VIII - XIX) adalah masa perkembangan penafsiran yang sangat kompleks. Penafsiran Al-Qur'an diwarnai perkembangan ilmu agama, ilmu umum, dan perkembangan aliran-aliran keagamaan yang kemudian diakhiri oleh fase kemunduran umat Islam.[153] Fikih mempengaruhi lahirnya tafsir *ahkām*, ilmu kalam mempengaruhi lahirnya tafsir teologis, filsafat dan akhlak melahirkan tafsir sufi, ilmu bahasa melahirkan tafsir *lughawī*, bahkan mazhab fikih dan aliran juga melahirkan masing-masing corak penafsiran seperti tafsir muktazilah, begitu juga tafsir bermazhab Ḥanafi, Syafi'i, Ḥanbali atau Maliki.[154]

Situasi dan kondisi tersebut menjadikan penafsiran seringkali memaksakan sebuah gagasan, syarat kepentingan ideologis, repetitif, dan bersifat parsial. Mustaqim menghimpun beberapa contoh kekurangan penafsiran periode ini sebagaimana dalam tafsir Ibn Arabi (560-638 H/ 1164-1240 M), Al-Zamakhshāri (467-538 H/ 1074-1144 M), Fakhr Al-Dīn Al-Razi (544-606 H/ 1149-1209 M), Al-Thabarsi (468-548 H/ 1075-1153 M) dan lainnya.[155] Ibnu Arabi memaksakan gagasan *Wiḥdah al-wujūd* dalam penafsiran QS. Al-Nisa [4]: 80 dengan pandangannya bahwa ayat ini membicarakan sosok rasul sebagai penjelmaan wujud Tuhan karena kesatuan wujudnya. Zamakhsyari menafsirkan kata "*nāẓirah*" dalam QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23 "berharap" (*al-tawaqqu' wa al-rajā'*)[156] sehingga menguatkan ideologi muktazilah bahwa Allah tidak dapat dilihat di akhirat dengan mata. Fakhruddīn Al-Razi yang selalu mengulang pembahasan

[153] Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya Jilid 1*…, h. 56–88.

[154] Shihab menengarai era sebelum periode modern adalah era kemunculan beragam corak tafsir, seperti corak sastra bahasa, corak filsafat, corak penafsiran ilmiah, corak fikih, dan corak tasawuf. Corak-corak tersebut berkurang seiring munculnya corak baru oleh Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), yakni corak sastra budaya kemasyarakatan yang dikenalkan oleh Dhahabī dengan istilah *al-lawn al-adabī al-ijtimā'ī*. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 1, h. 108 & Juz 2, h. 401; Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 1996), h. 60–61.

[155] Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*, ed. 3 (Yogyakarta: Idea Press, 2022), h. 101, 104, 108, dan 110.

[156] Maḥmūd ibn 'amr Al-Zamakhshāri, *Al-Kashāf 'an Haqā'iq Ghawāmidl Al-Tanzīl*, 3 ed. (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407), Jilid 4, h. 662.

Jabariyah dan Qadariyah di hampir setiap Surat, bahkan untuk tema kecil semacam imamah Abu Bakar juga diulangi dalam QS Al-Fatihah [1]: 6, Al-Maidah [5]: 54, QS. Al-Taubah [9]: 1-2, dan QS. Al-Hashr [59]: 8.[157] Ath-Thabarsi secara parsial menafsirkan kata "*tuqah*" dalam QS. Ali Imran [3]: 28 dengan "*taqiyah*" sesuai ideologi syiah yang dia anut.[158] Menurut Mustaqim, Al-Tabarsi tidak melihat konteks ayat tersebut secara utuh baik *munāsabah* ataupun *asbāb al-nuzūl*-nya. Ini sedikit contoh yang menggambarkan beberapa model atau pola penafsiran yang terjadi pada periode pertengahan tafsir Al-Qur'an.

Diantara konteks gagasan yang dibahas sebelumnya, paling tidak ada 3 konteks gagasan penafsiran pra tafsir *mawḍū'ī* yang bisa dipahami dari uraian di atas. Konteks tersebut adalah genre, alam pemikiran (*realm*), dan motivasi eksternal para mufasir. Genre yang dimaksud adalah corak atau *lawn* meminjam istilah dalam ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Alam pemikiran (*realm*) yang dimaksud adalah alam atau dunia pemikiran mufasir yang tampak dari aktifitas penafsiran yang dilakukan. Motivasi eksternal dilihat dari dorongan aktifitas penafsiran secara makro yang kemudian identik dengan istilah *ittijāh* atau kecenderungan terhadap aliran dalam ranah ilmu tafsir.

Kesimpulan dari uraian di atas menunjukkan bahwa penafsiran pra tafsir *mawḍū'ī* era modern itu bergenre keilmuan Islam, alam politik (*realm of politik*), dan memiliki motivasi untuk membela ideologi mufasir (*status quo*). Genre keilmuan Islam terlihat dari berbagai fenomena keilmuan Islam yang berpengaruh pada model tafsir Al-Qur'an seperti fikih mempengaruhi lahirnya tafsir *ahkām*, ilmu kalam mempengaruhi lahirnya tafsir teologis, filsafat dan akhlak melahirkan tafsir sufi, ilmu bahasa melahirkan tafsir *lughawī*, bahkan mazhab fikih dan aliran juga melahirkan masing-masing kecenderungan penafsiran seperti tafsir muktazilah, begitu juga tafsir bermazhab Ḥanafi, Syafi'i, Ḥanbali atau Maliki. Motivasi untuk membela ideologi mufasir terlihat pada fenomena

[157] Muḥammad ibn 'Amr Fakhruddīn Al-Rāzī, *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb*, 3 ed. (Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 1420), Juz 1, h. 221; Juz 12, h. 379; Juz 15, h. 524; & Juz 29, h. 507.

[158] Al-Fadhl Ibn Al-Ḥasan Al-Tabrīsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 1 ed. (Beirut: Dar Al-Ulum, 2005), Juz 2, h. 220-222.

para mufasir menjadikan tafsir Al-Qur'an untuk membenarkan aliran kalam atau madzhab fikih yang mereka anut. Motivasi tersebut juga memperlihat alam politik (*realm of politik*) dimana tafsir itu syarat dengan kepentingan ideologi tertentu. Kritik terhadap model tafsir semacam ini menjadi batas permulaan tafsir era modern.

C. Paradigma Masyarakat Tafsir Pasca Gagasan Tafsir *Mawḍū'ī*

Arah penafsiran era pertengahan bergeser seiring munculnya kritik dari Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan tokoh-tokoh tafsir era modern-kontemporer.[159] Ada banyak kecenderungan dalam kitab-kitab tafsir sebelumnya yang menurut 'Abduh sering menjebak mufasir pada masalah linguistik seperti gaya bahasa dan gramatikanya, pereferensian buku sejarah atau israiliyat yang tidak otentik, dan lain sebagainya.[160] Selain itu, seorang mufasir harus mampu menghindari penafsiran yang kering dan menjauhkan mufasir dari Allah dan Al-Qur'an. Hal ini bisa terjadi jika seorang mufasir disibukkan dengan aliran atau corak penafsiran, sehingga mengarahkan penafsiran sesuai dengan kepentingan masing-masing mufasir[161] dan lupa dengan tujuan utama penafsiran, yaitu *al-ihtidā' bi Al-Qur'ān* (mencari petunjuk dari Al-Qur'an).[162]

Pembahasan tafsir yang panjang dan mendalam perspektif ilmu tertentu juga menumbuhkan ekslusifisme penafsiran, bahwa Al-Qur'an hanya untuk para mufasir dan ahli ilmu Al-Qur'an saja. Menurut 'Abduh, Al-Qur'an itu seharusnya menjadi domain bagi seorang ulama dan orang

[159] Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*…, h. 89–92.

[160] Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm (Tafsīr Al-Manār)* (Kairo: Al-Hai'ah Al-Maṣriyyah Al-Amah lil Kitab, 1990), h. 17–18.

[161] Al-Qur'an itu tidak bermanfaat untuk hati yang buta. Seperti seorang penjual kayu yang memiliki banyak buku. Buku tersebut tidak akan memberi manfaat kepada orang semacam ini, kecuali bagi orang yang tahu dan sadar akan kebutuhan kepada buku tersebut dan berusaha untuk menyampaikannya. Cendekiawan penjual kayu tidak akan memahami kandungan Al-Qur'an. Jika mereka memahaminya, maka mereka akan menolak dan tidak menerimanya. Jika mereka menerimanya, maka mereka akan mengubah pemahaman tersebut sesuai dengan ilmu dan kecondongannya. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, h. 12–13.

[162] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, h. 22.

awam sekaligus.[163] Bagi orang awam, beliau mementingkan bagaimana seorang awam dapat memahami Al-Qur'an dengan pemahaman yang menyejukan hati dengan mengagungkan dan menyucikan Allah, memalingkan manusia dari keburukan dan mengarahkannya pada kebaikan. Bagi seorang alim, 'Abduh mensyaratkan pemahaman makna bahasa pada kata yang ditafsirkan, gaya bahasa yang digunakan, *ilm ahwāl al-bashar*, ilmu yang dapat mengarahkan manusia pada petunjuk Allah, serta sirah Nabi dan sahabatnya.[164]

Kritik 'Abduh terhadap tafsir era pertengahan melahirkan genre sosial dalam penafsiran. Corak ini muncul dari gagasan 'Abduh bahwa penafsiran itu seharusnya menunjuki manusia pada suatu hal yang mengarahkan mereka pada kebahagiaan dunia dan akhirat.[165] Oleh karenanya, 'Abduh mensyaratkan seorang mufasir itu harus memahami *ilm ahwāl al-bashar* dan ilmu yang mengarahkan manusia pada petunjuk Allah SWT.[166] Beberapa ulama kemudian menyebut corak penafsiran 'Abduh dengan istilah corak *al-adab al-ijtimā'ī* oleh Muḥammad Husayn Al-Dhahabi (w. 1398 H/ 1977 M), corak *aql ijtimā'ī* oleh Fadl Abbas, dan corak sastra budaya kemasyarakatan oleh Muḥammad Quraish Shihab.[167]

---

[163] 'Abduh menggunakan kata 'Ālim dan Jāhil. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, h. 19.

[164] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, h. 20–21.

[165] Inilah yang disebut 'Abduh sebagai al-maqṣid al-a'la (tujuan paling tinggi) dalam penafsiran. Beliau menyampaikan,

> وَالتَّفْسِيرُ الَّذِي نَطْلُبُهُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينٌ يُرْشِدُ النَّاسَ إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا وَحَيَاتِهِمُ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَعْلَى مِنْهُ، وَمَا وَرَاءَ هَذَا مِنَ الْمَبَاحِثِ تَابِعٌ لَهُ وَأَدَاةٌ أَوْ وَسِيلَةٌ لِتَحْصِيلِهِ.
>
> Tafsir yang kami cari adalah pemahaman Al-Qur'an yang mana ia adalah ajaran yang menunjukan manusia pada suatu hal yang membahagiakan mereka di dunia dan akhirat. Sesungguhnya, inilah tujuan paling tinggi dari penafsiran itu. Hal-hal diluar itu merupakan pembahasan-pembahasan, instrumen, dan sarana untuk mewujudkan tujuan itu.

Lih. 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, h. 17.

[166] 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, 20–21.

[167] Shihab menerangkan bahwa sejak era Muḥammad 'Abduh, corak-corak penafsiran sebelumnya mulai berkurang dan para mufasir lebih banyak tertuju pada corak sastra budaya kemasyarakatan. Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…, h. 61.

Bagi Farmāwī, kritik ‘Abduh juga melahirkan wacana tafsir *mawḍū‘ī*.[168] Hal ini diisyaratkan dari pernyataan bahwa pemahaman yang paling baik terhadap sebuah kata dalam Al-Qur’an dapat dilakukan dengan mengumpulkan ayat-ayat yang menggunakan kata tersebut untuk dicermati lebih lanjut. Hal ini karena Al-Qur’an itu saling menafsirkan antara satu bagian dengan bagian lainnya.[169] Sebuah kata dalam Al-Qur’an terkadang juga memiliki beberapa makna berdasarkan konteks-konteks ayat yang ada. Kajian terhadap ayat-ayat yang memiliki korelasi dengan kata yang diteliti tentu akan membuahkan sebuah pemahaman yang holistik terkait kata tersebut.[170] Tesis Farmāwī ini juga dikuatkan oleh genre sosial yang dimiliki oleh tafsir *mawḍū‘ī* sebagaimana dijelaskan oleh Shaltūt (1893-1963 M), dinukil oleh Kūmī (1912 – 1991 M), dan diuraikan oleh Farmāwī (1942-2017 M).[171]

---

[168] Kusmana membagi model pemikiran pembaharuan di dunia Islam menjadi 3 macam, yaitu: melakukan kajian Islam melalui perspektif di luar sumber agama, perspektif internal sumber agama, dan sintesis/ penggabungan dua perspektif tersebut. Kusmana memasukkan Muḥammad ‘Abduh dalam bagian pemikir modernis yang meyakini bahwa umat Islam dapat lepas dari kemunduran dan ketertinggalannya dengan mereintepretasikan sumber ajaran dengan menggunakan perspektif internal sumber agama dan melihat kembali tradisi keilmuan Islam sendiri. Kusmana, “*Pembaharuan Pemikiran Islam: Sebuah Konstruksi Intelektualisme Kesarjanaan Qur’an-Hadis*,” h. 296 dan 306.

[169] ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm…*, h. 20.

[170] ‘Abduh menyatakan

وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْهَمَ اللَّفْظَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ بِأَنْ يَجْمَعَ مَا تَكَرَّرَ فِي مَوَاضِعَ مِنْهُ وَيَنْظُرَ فِيهِ، فَرُبَّمَا اسْتُعْمِلَ بِمَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ كَلَفْظِ "الْهِدَايَةِ " وَغَيْرِهِ، وَيُحَقِّقُ كَيْفَ يَتَّفِقُ مَعْنَاهُ مَعَ جُمْلَةِ مَعْنَى الْآيَةِ فَيَعْرِفُ الْمَعْنَى الْمَطْلُوبَ مِنْ بَيْنِ مَعَانِيهِ.

(Pemahaman) yang paling baik adalah (seorang penafsir) memahami kata berdasarkan Al-Qur’an sendiri dengan mengumpulkan keterulangan kata-kata tersebut di berbagai tempat dalam Al-Qur’an, kemudian mencermatinya, terkadang sebuah kata itu digunakan untuk makna-makna yang berbeda sebagaimana kata “hidāyah” dan semacamnya; dan dia memastikan bagaimana kesesuaian makna kata tersebut dengan makna ayat secara keseluruhan, sehingga dia mengetahui makna yang dimaksud di antara makna-makna lainnya.

Lih. ‘Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Ḥakīm…*, h. 20.

[171] Corak sosial tersebut terlihat pada pernyataan Maḥmud Shaltūt dalam Min Hadyi Al-Qur’an atau Al-Qur’ān wa Al-Qitāl, yang dinukil oleh Ahmad Sayyid

Selain genre sosial, tafsir *mawḍū'ī* juga membawa gagasan genre sastra (adabī). Genre ini lekat pada tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dengan tanpa membatasinya karena terkadang juga muncul dalam tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* yang mengkompilasi ayat-ayat setema untuk mendapatkan makna tema pada ayat atau kelompok ayat tertentu sehingga integralitas Al-Qur'an menjadi tampak. Hal ini sebagaimana gagasan yang ada dalam teori *al-wiḥdah al-mawḍū'īyyah* Ḥijāzī. Genre sastrawi (*ijtimā'ī*) dan sosial (*adabī*) digabungkan oleh Kūmī dan Farmāwī sebagaimana keduanya menawarkan dua model tafsir *mawḍū'ī*, yaitu tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* yang lekat dengan genre sosial (*ijtimā'ī*) dan tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yang lekat dengan genre sastra (adabī).[172]

Penafsiran bertema dengan genre sosial (*ijtimā'ī*) dan sastra (adabī) menjadi mainstream penulisan tafsir era modern-kontemporer. Pola semacam ini berkembang di Mesir, kemudian berkembang di tengah-tengah masyarakat muslim dunia. Contoh-contoh tafsir yang membawa

---

Al-Kūmī dalam Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm dan Farmāwī dalam Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍūī. Demikian pernyataan Shaltūt,

> Metode ini, dalam pandangan kami, adalah metode ideal terutama dalam tafsir yang bertujuan untuk memberikan petunjuk kepada manusia dengan ragam hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Sungguh tema-tema dalam Al-Qur'an itu tidak sekedar konsep/ teori yang menyibukkan manusia tanpa menawarkan kondisi ideal bagi individu atau masyarakat yang menjadi solusi urusan-urusan kehidupan mereka".

Pernyataan ini juga dinukil oleh Kūmī, Afifi Ahmad, dan lainnya. Aḥmad al-Sayyid Al- Kūmī dan Muḥammad Ahmad Yusuf Al- Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī lil Qur 'ān al-Karīm*, ed. 1 (Kairo, 1982), h. 17-18; Muhyiyuddin Afifi Ahmad, "Al-Ijtihād Al-Inshā'ī Inda *Al-Shaykh* Mahmūd Syaltūt," *Al-Ulūm Al-Fiqhiyyah Tathawwur* (Oman, 2015), h. 32; Maḥmūd Shaltūt, *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl* (Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951), h. 8; Abd Al-Majīd Abd Al-Salām Al-Muḥtasib, "*Manhaj Al-Imām Maḥmūd Shaltūt fī Tafsīr Al-Qur'ān*" (Amman, Jordan: Fakultas Adab, Universitas Amman, n.d.), h. 433; Maḥmūd Shaltūt, *Min Hadyi Al-Qur'ān*, ed. 2 (Kairo: Dār li Kātib Al-Arabī, 1968), h. 323–324; Abdul Hay Farmāwī, *Al-Bidāyah fī Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'iyyah*, 2 ed. (Kairo, 1977), h. 64.

[172] Kata "lekat" digunakan sebagai isyarat bahwa teori ini bukan berarti membatasi. Hal ini karena adanya anomali sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya.

genre ini seperti: *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm* karangan Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), *Tafsīr Al-Marāghī* karangan Ahmad ibn Mustafa Al-Maraghi (1883-1952 M), *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm* karangan Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), *Naḫwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* karangan Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996 M), *Al-Tafsir Al-Ḥadīth Tartīb Al-Suwar Hasba Al-Nuzūl* karangan Muḥammad Izzah Darwazzah (1887-1984 M), *Fahm Al-Qur'ān Al-Hakīm* karangan Muḥammad Abid Al-Jabiri (1935-2010), *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī lī Al-Qur'ān Al-Karīm* karangan Ḥassan Ḥanafi (1935-2021 M), *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm* oleh Tim Universitas Sarjah bimbingan Mustafa Muslim (1940-2021 M), *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* oleh Tim Al-Madinah International University, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* karangan Muḥammad Dawam Rahardjo (1942-2018), *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat* karangan Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Tematik* oleh Tim Departemen Agama RI, dan *Tafsir Al-Tanwir* oleh Tim Persyarikatan Muḥammadiyah.

Tafsir modern tidak menghilangkan model penafsiran di luar genre sosial (*ijtimā'ī*) dan sastra (adabī). Dhahabi (1977 M) menyebutkan adanya model penafsiran lain seperti genre atau corak '*ilmī*, *maẓhabī*, dan *ilhādī* yang juga mewarnai panggung penafsiran era modern.[173] Corak/ *lawn 'ilmī* adalah sebuah model penafsiran yang dilandasi paradigma bahwa Al-Qur'an itu mencakup seluruh ilmu pengetahuan baik yang baru atau yang telah ditemukan. [174] Corak *mazhabī* merupakan kelanjutan penafsiran

[173] Dhahabī menyatakan

ظَهَرَتْ فِي اَلاتِّجَاهِ التَّفْسِيرِيِّ فِي هَذَا الْعَصْرِ الْحَدِيثِ، نَشَأَتْ عَنْ عَوَامِلَ مُخْتَلِفَةٍ، أَهَمُّهَا: التَّوَسُّعُ الْعِلْمِيُّ، وَالتَّأَثُّرُ بِالْمَذْهَبِ وَالْعَقِيدَةِ، وَالإِلْحَادُ الَّذِي قَامَ عَلَى حُرِّيَةِ الرَّأْيِ الْفَاسِدِ.

Muncul kecenderungan penafsiran pada era modern ini, tumbuh dari faktor-faktor yang berbeda, utamanya adalah keluasan ilmu pengetahuan, keterpengaruhan mazhab dan akidah, serta ateisme yang berdiri di atas kebebasan berpikir yang rusak.

Lih. Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 364.

[174] Dhahabī menyatakan

aliran sebelumnya yang pola penafsirannya sering sekali menyesuaikan pandangan masing-masing aliran.[175] Corak tafsir *ilhādī* merupakan istilah yang dikenalkan oleh Dhahabi untuk penafsiran yang berpandangan bebas keluar dari *mazhab, ilm lughah, ilm syarī'ah* atau *uṣūl al-tafsīr* para mufasir sebelumnya demi mendapatkan kebaruan dalam penafsiran.[176] Hal ini berbeda dengan corak *ijtimā'ī, maẓhabī* dan *ilmī* yang masih banyak mengakomodir keilmuan para mufasir terdahulu.

Kitab tafsir bercorak *ilmī* yang paling lengkap di era modern ini adalah *Al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān* karangan Tantawi Jawhari.[177] Tafsir

---

إِنَّ هٰذَا اللَّوْنَ مِنَ التَّفْسِيرِ — أَعْنِي التَّفْسِيرَ الْعِلْمِيَّ الَّذِي يَرْمِي إِلَى جَعْلِ الْقُرْآنِ مُشْتَمِلًا عَلَى سَائِرِ الْعُلُومِ مَا جَدَّ مِنْهَا وَمَا يَجِدُ — قَدِ اسْتَشْرَى أَمْرُهُ فِي هَٰذَا الْعَصْرِ الْحَدِيثِ.

Sesungguhnya corak penafsiran ini — maksud saya tafsir *ilmī* yang bertujuan untuk menjadikan Al-Qur'an mencakup seluruh ilmu baik yang baru maupun yang ada (diperoleh) — telah menyebar pada era modern ini.

Hal ini berbeda dengan pernyataan Riḍā dalam Mukaddimah Tafsīr Al-Manār bahwa Al-Qur'an itu bukanlah buku undang-undang, kedokteran, sejarah, Teknik, dan semacamnya. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 364; 'Abduh dan Riḍā, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Ḥakīm…*, Juz 1, h. 6.

[175] Aliran-aliran yang kembali hadir di era tafsir modern, menurut Dhahabī (1977 M) meliputi Ahl Al-Sunnah, Al-Imāmiyyah Al-Ithnā Ash'ariyyah, Zaidiyyah, Ibādhiyyah (bagian dari Khawarij) dan Baha'iyyah (bagian dari Batiniyyah). Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 381.

[176] Berikut beberapa pernyataan Dhahabī tentang corak *ilhādī*,

لَا تُقِرُّهُ لُغَةُ الْقُرْآنِ، وَلَا يَقُومُ عَلَى أَصْلٍ مِنَ الدِّينِ، أَنَّهُ قَلَّ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ نَصِيبُهُ، وَخَفَّ فِي عِلْمِ الشَّرِيعَةِ وِزْنُهُ، فَرَاحَ يَنْظُرُ فِي كِتَابِ اللَّهِ نَظْرَةً حُرَّةً لَا تَتَقَيَّدُ بِأَيِّ أَصْلٍ مِنْ أُصُولِ التَّفْسِيرِ، تَتَنَافَى مَعَ مَا قَرَّرَهُ أَئِمَّةُ اللُّغَةِ وَأَئِمَّةُ الدِّينِ.

Tafsir tersebut tidak didukung dengan bahasa Al-Qur'an, tidak berdiri di atas pokok Agama Islam, minim ilmu Bahasa Arab dan ilmu Syariah (fikih), dimana mufasir berpandangan bebas tidak terikat pada *uṣūl al-tafsīr*, sehingga menafikan pandangan para ahli bahasa (Arab) dan Imam dalam Islam.

Lih. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 383.

[177] Tantawi Jawhari adalah seorang ahli tafsir yang ensiklopedik. Beliau lahir di sebuah desa wilayah Mesir bagian timur pada tahun 1870 M dan wafat di Kairo pada tahun 1940 M. Beliau kuliah di Universitas Al-Azhar, kemudian dilanjutkan di Darul Ulum. Setelah kelulusannya dari Darul Ulum, Jawhari mengajar di

ini ditulis dari beberapa bahan ajar yang disampaikan Jawhari ketika mengajar di Darul Ulum, Universitas Kairo. Sebagian naskahnya juga merupakan materi yang diterbitkan di majalah *Al-Malāji' Al-'Abbāsiyyah*.[178] Jawhari menyatakan dalam kitab tersebut bahwa sedikit cendekiawan dan ulama Islam yang memikirkan fenomena penciptaan alam dan hal-hal yang menakjubkan di dalamnya. Oleh karenanya, Jawhari menulis tafsir Al-Qur'an yang disandingkan dengan ilmu alam dengan keyakinan adanya keterpaduan antara wahyu dan alam semesta.[179]

Kitab tafsir corak mazhabi didasari pada aliran-aliran yang ada dalam Islam. Diantara aliran-aliran tersebut yang eksis pada era modern ada enam, yaitu: *ahl sunnah*, *al-imāmiyah al-ithnā ash'ariyah*, *al-imāmiyah al-ismā'iliyyah*, *al-zaydiyah*, *al-ibāḍiyyah* (khawarij), dan *al-bahā'iyyah* (batiniyah).[180] Dhahabi memberikan contoh tafsir bercorak aliran-aliran tersebut. Contoh tafsir aliran *ahl sunnah* seperti tafsir Muḥammad 'Abduh,[181] *al-imāmiyah al-ithnā 'ashariyah* seperti *Bayān Al-Sa'ādah fī Maqāmāt Al-Ibādah* oleh Sultan Muḥammad al-Khurrasani, *ibāḍiyyah* seperti *Hamyān Al-Zād ilā Dār Al-Ma'ād* oleh Muḥammad ibn Yusuf Itfish, *bahā'iyyah* seperti *rasā'il* Abu Al-Fada'il Al-Jurfadqani, dan

FINAL

Damanhur, Darul Ulum, dan Khudaiwiyah. Beliau juga pernah menjadi Ketua Asosiasi *Al-Muwāsah Al-Islāmiyah* dan Pimpinan Redaksi Majalah *Ikhwān Al-Muslimīn*. Jawhari menulis kitab tafsir bercorak ilmī dalam 26 Jilid dengan judul *Al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kitab ini disebut oleh Dhahabī sebagai kitab tafsir bercorak ilmī yang paling lengkap di era modern ini. Faḍl Ḥassān 'Abbās, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn Asāsiyyātuhu wa Ittijāhātuhu wa Manāhijuhu fī 'Aṣr Al-Ḥadīṣ*, ed. 1 (Yordania: Dar Al-Nafais, 2016), Juz 2, h. 301-302; Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn…*, Juz 2, h. 369.

[178] Ṭanṭāwī Jawhari, *Al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm*, ed. 2 (Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1350), Juz 1, h. 2-3.

[179] Jawhari, *Al-Jawāhir fī Tafsīr…*, Juz 1, h. 1.

[180] Sebagaimana disebutkan oleh Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2, h. 381.

[181] Dhahabī memberikan sebuah pernyataan yang kontradiktif karena mengkategorisasikan tafsir 'Abduh bercorak *mazhabī* dan bercorak *al-adabi al-ijtimā'ī* sekaligus. Padahal, beliau menjelaskan bahwa salah satu parameter tafsir bercorak *al-adabī al-ijtimā'ī* adalah "jauh dari pengaruh mazhab". Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2, h. 401 dan Juz 2, h. 381.

lainnya. Menurut Dhahabi, tafsir corak *mazhabī* memiliki karakter penafsiran yang selalu mengikuti pandangan alirannya.[182]

Corak selanjutnya adalah tafsir *ilhadī*, yaitu tafsir yang diistilahkan oleh Dhahabi untuk menyebut penafsiran yang berpandangan bebas keluar dari *mazhab, ilm lughah, ilm syarī'ah* atau *uṣūl al-tafsīr* para mufasir sebelumnya demi mendapatkan kebaruan dalam penafsiran.[183] Kemunculan corak ini disebabkan oleh dorongan untuk mengarahkan penafsiran sesuai dengan kepentingan atau didorong oleh alasan tajdid yang sering menyebabkan perubahan dalam penafsiran Al-Qur'an.[184] Penafsiran ini sering sekali tidak didasarkan pada argumentasi linguistik yang memadai, berlandaskan riwayat israiliyat, dan terpengaruh pandangan filsafat.[185] Contoh-contoh hasil penafsiran bercorak *ilḥādī* yang diungkapkan oleh Dhahabi seperti mengingkari mukjizat, mengingkari malaikat, jin dan setan, serta menolak *ḥudūd*.[186]

Pernyataan Dhahabī diatas membuktikan bahwa pembatasan dalam sejarah itu tidak rigid dan eksak. Pergeseran paradigma memang terjadi. Namun, itu bukan berarti menghapuskan paradigma penafsiran sebelumnya. Pergeseran itu lebih dimaksud pada tren arah mayoritas penafsiran pada era modern itu memiliki genre sosial (*ijtimā'ī*) dan sastra (adabī).

Motivasi (*motivation*) eksternal yang mendorong para penafsir melakukan penafsiran dapat dilihat dari dua genre di atas. Tafsir bergenre sosial muncul sebagai respon ketidakpuasan terhadap realita sosial dan *status quo* dalam tafsir Al-Qur'an. Tafsir ini diajukan untuk menjadi

---

[182] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2, h. 381-382.

[183] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2, h. 383.

[184] Dhahabī juga memandang tajdīd dari dua sisi. Beliau berpendapat bahwa *tajdīd* memberikan dampak positif, namun disisi lain juga memberikan dampak negatif. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2, h. 363 dan 383.

[185] Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, h. 383, 384, dan 389.

[186] *Ḥudūd* adalah hukuman yang bersifat fisik dan termaktub dalam Al-Qur'an atau hadis untuk pelaku yang melanggar batas agama Islam, seperti pembunuhan, pencurian, dan berzina. Penafsiran ini cenderung meletakkan *ḥudūd* bukan sebagai sesuatu yang wajib, namun hanya berhukum mubah saja, sehingga seorang hakim dapat memilih hukuman lain diluar *ḥudūd*. Dhahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*, Juz 2, h. 387, 391, dan 396.

metode alternatif untuk menggantikan metode konservatif. Tujuannya adalah untuk menjadikan tafsir Al-Qur'an tidak sekedar pembahasan ilmiah yang tidak fungsional, namun menjadi alat kritik sosial yang berfungsi untuk menghadirkan petunjuk Al-Qur'an sehingga dapat memalingkan masyarakat dari keburukan pada kebaikan, mengantarkan mereka pada kebahagiaan dunia dan akhirat. Tafsir bergenre sastrawi muncul sebagai jawaban komentar negatif terhadap Al-Qur'an untuk menegaskan kemukjizatan Al-Qur'an sebagai kitab yang integral.

Para mufasir yang hidup di era modern sejatinya berada ditengah bayang-bayang kemunduran dan ketertinggalan bangsa lain. Keadaan ini memunculkan alam kesadaran (*realm of consciousness*). Alam pemikiran ini mendorong penafsir supaya menghadirkan tafsir yang praktis-fungsional, menginspirasi, dan kritis sehingga mampu mengangkat derajat masyarakat muslim yang masih dalam keadaan tertinggal.

Pra Tafsir *Mawḍū'ī*	Pasca Tafsir *Mawḍū'ī*
• Alam politik (*realm of politics*) • Motivasi membela ideologi mufasir (*status quo*) • Genre keilmuan Islam	• Alam Kesadaran (*realm of consciousness*) • Motivasi ketidakpuasan terhadap status quo dan komentar negatif terhadap kesatuan tema Al-Qur'an • Genre sosial dan atau sastra

Gambar 10. Paradigma Mufasir Pra dan Pasca Tafsir *Mawḍū'ī*

Perubahan paradigma mufasir di atas tentu memiliki argumentasi yang melatarbelakanginya. Mufasir pada era pra tafsir *mawḍū'ī* hidup dalam naungan kebesaran Islam. Walaupun peradaban itu naik-turun tidak secara linear, namun secara makro umat Islam berada pada mental superioritas di bawah naungan zaman keemasan. Era ini menciptakan alam politik (*realm of politic*) bahkan dalam tafsir Al-Qur'an. Hal ini terlihat pada kenyamanan terhadap *status quo* sehingga tafsir pun digunakan untuk membelanya dalam wujud pembelaan terhadap aliran akidah, ilmu kalam,

mazhab fikih, aliran tasawuf, dan semacamnya. Ini juga yang menjadi motivasi penafsir dalam skala makro. Mental superioritas dalam diri umat Islam juga yang kemudian memunculkan tafsir bergenre keilmuan Islam yang ditandai kedalaman kajian keilmuan yang luar biasa ketika membahas Al-Qur'an, sehingga tafsir Al-Qur'an menjadi teramat panjang dan berjilid-jilid.

Pada era modern dimana tafsir *mawḍū'ī* dimunculkan, umat Islam berada pada mental inferior dalam bayang-bayang kemunduran dan ketertinggalan dari bangsa lain. Komentar negatif juga dituduhkan untuk menjatuhkan posisi Al-Qur'an. Di sisi lain, sebagian mufasir justru merasa nyaman dengan *status quo* dalam tafsir Al-Qur'an. Ini yang menjadi motivasi atau dorongan lahirnya tafsir *mawḍū'ī* yang memiliki model pemaparan kritis, bergenre sosial (*ijtimā'ī*) dan atau sastra (adabī). Pola ini juga menciptakan alam kesadaran (*realm of consciousness*) bahwa umat Islam harus memperoleh kebahagian, tidak hanya akhirat namun juga dunia, dan hal ini dapat diperoleh dengan tafsir Al-Qur'an. Inilah sedikit uraian bagaimana genre, motivasi, dan alam pemikiran mufasir itu dapat bergeser antara era pra dan pasca tafsir *mawḍū'ī.*

.

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Gagasan tafsir *mawḍū'ī* di Mesir modern muncul dari gagasan tafsir 'Abduh yang dimotivasi oleh ketidakpuasan terhadap status quo sehingga memproyeksikan tafsir praktis-fungsional yang memiliki genre sastra dan atau sosial serta alam kesadaran (*realm of consciousness*) dalam bentuk kompilasi ayat-ayat setema. Tafsir *mawḍū'ī* berkembang dalam dua klasifikasi besar, yaitu: (1) tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah dengan tokoh 'Abduh, Darrāz, Shaltūt, Ḥijāzī, Kūmī, dan Farmāwī; dan (2) tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis dengan tokoh Khūlī dan Ḥanafī. Perkembangan gagasan tafsir *mawḍū'ī* memberikan pengaruh pada penafsiran kontemporer sehingga menghadirkan pola penafsiran bergenre sosial dan atau sastra yang bersifat tematik, kritis, dan berada pada alam kesadaran sehingga ingin memberikan perubahan terhadap status quo baik tafsir Al-Qur'an sebelumnya maupun kondisi sosial yang tidak ideal.

Gagasan tafsir *mawḍū'ī*, jika ditinjau dari konteks strukturnya, memiliki tiga karakter utama: (1) bergenre sosial dan/atau sastra, (2) berpijak pada alam kesadaran (*realm of consciousness*), dan (3) menggunakan model pemaparan kritis (*mode of criticism*). Sementara itu, dalam konteks budaya, tafsir *mawḍū'ī* dapat diarahkan pada salah satu dari dua jalur: (1) budaya praktis-fungsional atau (2) budaya akademis.

Faktor internal dan eksternal tokoh berperan penting dalam lahirnya gagasan tafsir *mawḍū'ī*. Faktor internal mengacu pada maksud (*intention*) tokoh, meliputi penegasan kemukjizatan Al-Qur'an —baik melalui pandangan bahwa Al-Qur'an adalah kitab hidayah, kitab yang integral,

atau kitab berbahasa Arab— atau justru mengenyampingkan kemukjizatan Al-Qur'an dengan menjadikan tafsir sebagai alat kritik. Sementara itu, faktor eksternal mencakup motivasi (*motivation*) atau dorongan yang disebabkan oleh komentar negatif terhadap kesatuan tema Al-Qur'an dan ketidakpuasan terhadap status quo meliputi dua dimensi, mufasir sebelumnya (periode pertengahan) dan kondisi umat Islam yang tidak ideal.

Gagasan tafsir *mawḍū'ī* berorientasi dakwah berkembang secara kontinu mulai dari 'Abduh sampai Farmawī dengan gagasan yang linear meliputi model pemaparan tafsir yang kritis-subjektif. Gagasan tafsir *mawḍū'ī* berorientasi akademis berkembang secara sintesis dialektik di tangan Khūlī dan Ḥanafī dengan gagasan yang kontinu tetapi tidak linear meliputi model pemaparan tafsir kritis-objektif. Kedua orientasi tafsir tersebut sama-sama memiliki model pemaparan kritis dan berpijak pada alam kesadaran. Kedua orientasi tafsir tersebut juga memiliki gagasan yang beririsan terkait genre yang meliputi sosial dan atau sastra serta motivasi karena ketidakpuasan terhadap status quo terkait kondisi sosial yang tidak ideal. Gagasan ini mengubah paradigma mufasir pra modern yang bergenre keilmuan Islam, alam politik (*realm of politics*), dan memiliki kecenderungan untuk membela status quo pada paradigma tafsir yang bergenre sosial dan atau sastra, alam kesadaran (*realm of conciousness*) dan ingin memberikan perubahan terhadap status quo baik tafsir Al-Qur'an maupun kondisi sosial yang tidak ideal.

Kesimpulan di atas menunjukkan bahwa penulisan buku ini mendukung teori Farmāwī yang menekankan bahwa Abduh adalah tokoh utama tafsir *mawḍū'ī* pada era tafsir modern dan mendukung teori Shihab yang menyatakan bahwa Kūmī adalah pencetus istilah metode tafsir *mawḍū'ī* dengan gagasan-gagasan yang membersamainya. Buku ini juga melengkapi usaha Uun Yusufa dalam mengungkap gagasan tafsir tematik akademik berdasarkan disertasi di UIN Jakarta dan UIN Yogyakarta. Kontribusi penulisan buku ini terletak pada temuan gagasan tafsir *mawḍū'ī* yang autentik dari para tokoh-tokohnya yang terkemuka sehingga menjadi pijakan bagi para peneliti dan sarjana akademis yang hendak menggunakan tafsir *mawḍū'ī* sebagai metode pengkajian Al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

Buku Referensi

‘Abbās, Fadhl Hassān. *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn Asāsiyyātuh wa Ittijāhātuh wa Manāhijuh fī ‘Aṣr Al-Ḥadīth*. Yordania: Dar Al-Nafais, 2016.

‘Abd Al-Ghanī, ‘Ali Ḥasan. *Tafsīr Ibn Juraij*. Kairo: Maktabah Al-Turath Al-Islami, 1992.

‘Abduh, Muhammad. *Al-Islām wa Al-Naṣrāniyyah ma’a al-Ilmi wa al-Madāniyyah*. Beirut: Dar Al Hadastah, 1988.

‘Abduh, Muhammad, dan Muḥammad Rashīd Riḍā. *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm Al-Ma‘rūf bi Tafsīr Al-Manār*. Diedit oleh Samir Mustafa Rabab. Beirut, Lebanon: Dar Ihya’ Al-Turath Al-Arabi, 2013.

Agung S., Leo. *Sejarah Intelektual*. Diedit oleh M. Nursam. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2018.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. “*Paradigma Ilmu Sosial-Budaya: Sebuah Pandangan*.” Bandung: Sekolah Pascasarjana, Universitas Pendidikan Indonesia, 2009.

Ahmad, Muhyiyuddin Afifi. “*Al-Ijtihād Al-Inshā’ī Inda Al-Syaikh Mahmūd Syaltūt*.” Al-Ulūm Al-Fiqhiyyah Tathawwur. Oman, 2015.

Ali, Atabik, dan A. Zuhdi Muhdlor. *Kamus Krapyak Al-Ashri*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 1998.

‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd Al. ‘*Abqarī Al-Iṣlāh wa Al-Ta’līm: Al-Ustādh Al-Imām Muhammad Abduh*. Kairo: Maktabah Misr, 1969.

Assa‘idi, Sa’dullah. *Pemahaman Tematik Al-Qur’an Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Badawi, Ahmad ’Abbas Al-. “Juhūd al-Syeikh Dr. Muhammad Maḥmūd Hijazi fī al-Tafsīr al-*Mawḍū‘ī*.” Sharjah, United Arab Emirates: Jami’ah Al-Shariqah, 2010.

Cambridge University. *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Diedit oleh Bryan S. Turner, Ira Cohen, Jeff Manza, Gianfranco Poggi, Beth Schneider, Susan Silbey, dan Carol Smart. New York: Cambridge University Press, 2006.

Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Diedit oleh Lisa Cuevas Shaw, Karen

Greene, Denise Santoyo, dan Jamie Robinson. California: SAGE Publications, Inc, 2007.

Departemen Pendidikan Nasional Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Dhahabi, Muhammad Husayn Al-. *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.

Darrāz, Muhammad Abdullāh. *Al-Naba' Al-Aẓīm: Naẓrāt Jadīdah fi Al-Qur'ān*. Diedit oleh Abdul Hamid Al Dakhakhini. Riyadh: Dar Teba li Nasyr wa Tawzi', 2000.

Departemen Agama, Departemen Agama R I. *Al-Qur'an Terjemahan*. Ed. Baru R. Semarang: CV. Toha Putra, 1989.

Dhahabī, Muhammad Husayn Al. *Al-Tafsīr wa Al-Mufassirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.

Dhahabī, Shams Al-Dīn Muhammad ibn Aḥmad Al-. *Siyar A'lām Al-Nubalā'*. Kairo: Dār Al-Hadīth, 2006.

Faisol, M. "Menyikapi Tradisi: Membaca Proyek Pemikiran Kiri Islam." dalam *Menafsirkan Tradisi dan Modernitas: Ide-Ide Pembaharuan dalam Islam*. Surabaya: Pustaka Idea, 2011.

Farmāwī, Abd Al-Hayy Al-. *Al-Bidāyah fi Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī: Dirāsah Manhajiyyah Mawḍū'yyah*. . Kairo, 1977.

———. *Rasm Al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*. Mekah: Al-Maktabah Al-Makkiyah, 2004.

Ghazālī, Muḥammad Al-. *Nahwa Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Suwar Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo: Dar Al Syuruq, 2000.

Glare, P.G.W., ed. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

Goldzilher, Ignaz. *Madhāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī*. Mesir: Maktabah Al-Khaniji, 1955.

Guralnik, David B.. *Webster's New World Dictionary*. ed. oleh David B. Guralnik. 2 ed. New Delhi: Mohan Primlani, Oxford & IBH Publishing Co., 1975.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. (Yogyakarta: LKiS, 2013)

Hamzah. *Teologi Sosial: Telaah Pemikiran Hasan Hanafi*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013.

Ḥanafi, Ḥassan. *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm.* Kairo *:* Dar Al-Ru'ya, 2018.

———. *Method of Thematic Interpretation of The Qur'an*. Heliopolis, Egypt: Dar Kebaa, 2000.

Hasan, Hadri. "*Hidayah dalam Al-Qur'an (Telaah Tafsir Tematik)*." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *Al-Wiḥdah Al-Mawḍū'iyyah fi Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsiyah, 1970.

———. *Fenomena Keajaiban Al-Qur'an: Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie Al-Kattani dan Sutrisno Hadi. Jakarta: Gema Insani, 2010.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*. 10 ed. Macmillan Publishers LTD, 1970.

Hude, M. Darwis. "Emosi Manusia dalam Al-Qur'an : Telaah Melalui Pendekatan Psikologi." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.

Ibn Abī Ṭalḥah, 'Ali. *Sahīfah 'Ali ibn Abi Thalhah 'an Ibn Abbas*. Diedit oleh Rashid Abd Al-Mun'im Al-Rijal. Beirut, Libanon: Muassasah Al-Kutub Al-Thaqafiyah, 1991.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Muḥammad. *Musnad al-Imām Ahmad bin Hanbal*. Diedit oleh Syu'aib Arna'uth, 'Ādil Murshid, dan Etc. Mu'assasah al-Risālah, 2001.

Ibn Kathīr, Abu Al-Fida' Ismail ibn Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Egypt: Muassasah Qurtubah, 2000.

———. *Al-Bidāyah wa Al-Nihāyah*. Dar Hijr, 1997.

Ibn Manẓūr, M. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir, 1996.

Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014.

'Imārah, Muḥammad. *Min A'lām Ihyā' Al-Islāmī*. Kairo: Maktabah Al-Syuruq Al-Dawliyah, 2006.

Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Genealogi dan Tipologi Tafsir Maudu'i di Indonesia." dalam *Tafsir Al-Qur'an di Nusantara*. Yogyakarta: AIAT dan Ladang Kata, 2020.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschaung*. Tokyo: Keio University, 1964.

Jarim, Ali Al-, dan Muṣṭafa Amīn. *Al-Naḥwu Al-Wāḍiḥ fī Qawā'īd Al-*

Lughah Al-'Arabiyyah. Al-Dār Al-Miṣriyyah Al-Su'ūdiyyah, n.d.

Jawharī, Ṭanṭāwī. *Al-Jawāhir fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1350.

Jazā'irī, Jābir bin Mūsa Abū Bakr Al-. *Aysar al-Tafâsir li Kalâm al-'Aliyyi al-Kabîr*. V. Madinah, Arab Saudi: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 2003.

Junaedi, Didi. "Tafsir Kebahagiaan: Menyingkap Makna Kebahagiaan dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir Psikologi." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.

Kaltsum, Lilik Ummi. "Metode Tafsir Mauḍū'ī Baqir Al-Sadr." UIN Syarif Hidayatulloh Jakarta, 2009.

Khālidī, Ṣalāh Abd Al-Fattāh Al-. *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī baina Al-Naẓāriyyah wa Al-Taṭbīq*. Oman, Jordan: Dar Al-Nafais, 2012.

Khūlī, Āmīn Al-. *Manāhij Tajdīd fī Al-Naḥw wa Al-Balāghah wa Al-Tafsīr wa Al-Adab*. Kairo: Dar Al-Ma'rifah, 1961.

———. *Min Hady Al-Qur'ān fī Ramadhān*. Kairo: Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-'Amah lil Kitab, 1987.

Kūmī, Aḥmad Al-Sayyid Al-, dan Muḥammad Aḥmad Yusuf Qasim. *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*. Kairo, 1982.

Kuntowijoyo. "Sejarah Pemikiran." dalam *Sejarah Intelektual*, diedit oleh M. Nursam. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2018.

Kuswaya, Adang. "Tafsir Al-Quran Sosio-Tematik: Tawaran Metode Penafsiran Al- Quran Di Indonesia." dalam *International Conference on Indonesian Islam, Education and Science (ICIIES): The Prospects and Challenges in the East and the West*, diedit oleh Roko Patria Jati dan Faizal Risdianto, 381–390. Salatiga: FTIK IAIN Salatiga, 2017.

LaCapra, Dominick. "Tropisms of Intellectual History," dalam *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. New York: Cornell University, 2009.

Lovejoy, Arthur Oncken. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. 2 Cambridge: Harvard University Press, 1936.

Ma'louf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-Adab wa al-'Ulūm*. 18 ed. Beirut, Libanon: Al-Mathba'ah al-Katsūlīkiyyah, 1956.

Mas'udi. *The Meadows of Gold: The Abbasids*. Diedit oleh Paul Lunde dan Caroline Stone. New York: Routledge, 2010.

Mubārakfūrī, Ṣafī Al-Raḥmān Al-. *Al-Raḥīq Al-Makhtūm*. Beirut, Libanon, Libanon: Dār Al-Hilāl, n.d.

Mudzhar, Muhammad Atho. *The Integration of Science and Religion in Search of A Paradigm*. Jakarta, 2018.

Muḥtasib, Abd Al-Majīd Abd Al-Salām Al-. "Manhaj Al-Imām Maḥmūd Shaltūt fī Tafsīr Al-Qur'ān." Amman, Jordan: Fakultas Adab, Universitas Amman, n.d.

Munawir, Ali Warson. *Kamus Al-Munawir*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Muslim, Muṣṭafa. *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

Mustaqim, Abdul. *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai Basis Moderasi Islam.* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019.

———. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Periode Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Idea Press, 2022.

———. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2014.

Nadwah Al-'Ālamiyyah li Al-Shabāb Al-Islāmī Al-. *Al-Mawsū'ah Al-Muyassarah fī Al-Adyān wa Al-Madhāhib wa Al-Aḥzāb Al-Mu'āṣarah*. Diedit oleh Māni' ibn Hammād Al- Juhnī. Dār Al-Nadwah Al-'Ālamiyyah, 1420 H/ 1999 M.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Jilid 1. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985.

———. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* Jilid 2. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 2002.

———. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.

Nuḥās, Abu Ja'far Al-. *I'rāb Al-Qur'ān*. Diedit oleh Abdul Mun'im Khalil Ibrahim. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiah, 1421.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

———. *Major Themes Of The Qur'an*. Chicago: Bibliotheca islamica, 1980.

Razi, Muhammad ibn 'Amr Fakhruddīn Al-. *Tafsīr Mafātīh al-Ghayb*.

FINAL

Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-Arabi, 1420.
Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tārīkh Al- Ustādz Al-Imam Al-Syaikh Muhammad Abduh* Jilid 1. Kairo: Dar Al-Fadhilah, 2006.
Rishwāni, Samīr Abd Al-Raḥmān. *Manhaj Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī li Al-Qur'ān Al-Karīm*: Dirāsah Naqdiyyah. Helb, Syiria: Dar Al-Multaqa, 2009.
Rippin, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. Routledge, 2005.
Robinson, James Harvey. *An Introduction to the History of Western Europe*. Boston: Ginn & Company Publisher, 1903.
Rūmī, Faḥd ibn Abdirraḥmān Al-, *Dirāsāt fī 'Ulūm Al-Qur'ān Al-Karīm*. Riyadh: Maktabah Al-Mulk Fahd, 2005.
Saepuddin, Didin. *Pedoman Akademik Program Magister dan Doktor Pengkajian Islam 2016-2020*. Jakarta: SPS UIN Jakarta, 2016.
Sa'īd, Abd al-Sattār Fatḥ Allāh. *Al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*. Kairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1991.
Santosa, Nyong Eka Teguh Iman. *Sejarah Intelektual: Sebuah Pengantar*. Sidoarjo: Uru Anna Books, 2014.
Sardar, Ziauddin, *Reading the Quran: The Contemporary Relevance of The Sacred Text of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
Shabū, Hājir Muḥammad Aḥmad. "Manhaj Tafsīr Al-Manār fi Al-Tafsīr." Universitas Khourtoum, 2004.
Shaltūt, Maḥmūd. *Min Hadyi Al-Qur'ān*. Kairo: Dār li Kātib Al-Arabī, 1968.
———. *Al-Qur'ān wa Al-Qitāl*. Kairo: Maṭba'ah Dār Al-Kitāb Al-'Arabī, 1951.
———. *Ilā Al-Qur'ān Al-Karīm. Kairo: Dar Al Syuruq, 1983.*
Shamsy, Ahmed El-. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
Shihab, Muhammad Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Mizan, 1996.
———. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Diedit oleh Ihsan Ali Fauzi. 2 Bandung: Mizan, 2000.
Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas."

History and Theory 8, no. 1 (1969): 3–53.

———. "On Intellectual History and the History of Books." *Contributions to the History of Concepts* 3, no. 1 (2005): 29–36.

SPS UIN Syarif Hidayatullah. *Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi program Magister dan Doktor*. Jakarta: SPS UIN Jakarta, 2018.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. 2 Bandung: Alfabeta, 2015.

Suyūṭī, Abd Al-Raḥmān bin Abī Bakr Jalāl Al-dīn Al-. *Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'ān*. Diedit oleh Muhammad Abū Al-Fadhl Ibrāhīm. Al-Hai'ah Al-Mishriyyah Al-'Āmah lil Kitāb, 1974.

———. Jalāl Al-Dīn Al- dan Jalāl Al-Dīn Al-Maḥallī. *Tafsīr Al-Jalālayn*. (Kairo, Dar Al-Hadith: t.t.), h. 44.

Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr Abū Ja'far al. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayy al-Qur'ān*. Diedit oleh Ahmad Muhammad Syâkir. Mu'assasah Al-Risâlah, 2001.

Tabrīsī, Al-Fadhl Ibn Al-Ḥasan Al-. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Beirut: Dar Al-Ulum, 2005.

Ṭaḥḥān, Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Maḥmūd. *Taysīr Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīth*. t.t.: Maktabah Al-Ma'arif, 2004.

Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Wardah, Muhammad. "*Syirik dalam Al-Qur'an*." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008

Yusufa, Uun. "*Tafsir Al-Qur'an Akademik di Indonesia: Kajian Metode Tafsir Tematik Disertasi di UIN Yogyakarta dan UIN Jakarta.*" UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.

Zamakhshāri, Maḥmūd ibn 'Amr Al-. *Al-Kashshāf 'an Haqā'iq Ghawāmidl Al-Tanzīl*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407.

Zarkashī, Badr Al-Dīn Muḥammad bin Abdillāh Al-. *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'ān*. Diedit oleh Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim. Beirut: Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyah, 1957.

Artikel Jurnal dan *Prosiding*

Ahmad, Intan Nor Syahira dan Md Nor Abdullah. "Tinjauan Literatur Kajian Bilangan dalam al-Quran: Satu Tinjauan Umum". *BITARA*

International Journal of Civilizational Studies and Human Sciences IV, no. 2 (2021): 105-119.

Ainurrofiq, Faiq, Abdul Muiz Amir dan Muhammad Widus Sempo. "Interpretation of Gender Bias in QS. Al-Taubah/9 verse 71: Critical Review of Tafsir Al-Qur'an Tematik The Ministry of Religion Affairs Republic of Indonesia". *Religia: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* XXIII, no. 2 (2020): 214-235.

Aljufri, Ali, dan Mufidah Aljufri. "At-Tabarsi Tokoh Tafsir Klasik Syiah Moderat: Telaah atas Kitab Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an." *al-Munir: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 2 (2021): 355-378.

Anggoro, Taufan. "Tafsir Alquran Kontemporer: Kajian atas Tafsir Tematik-Kontekstual Ziauddin Sardar." A*l-Quds: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* III, no. 2 (2019): 199-220.

Ardiansyah, Ardiansyah, dan Heri Firmansyah. "Studi Kritis Terhadap Pandangan Muhammad Al-Ghazali Tentang Hadis Âhâd dalam Kitab As-Sunnah Al-Nabawiyyah Baina Ahl Al-Fiqh Wa Ahl al-Hadits." *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* V, no. 2 (2021): 735 – 754.

Bustamam, Kamaruzzaman, dan Ahmad Ahmad. "Memahami Sejarah Intelektual Isaiah Berlin (1909-1997)." *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (2016): 279–298.

Cassirer, Ernst. "Giovanni Pico Della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas." *Journal of the History of Ideas* 3, no. 2 (1942): 123–144.

Dzulfikar, Ahmad. "Sabilillah dalam Pandangan Syekh Mahmud Syaltut dan Implementasinya dalam Hukum Islam Kotemporer". *Journal of Islamic Civilization* II, no. 1 (2024): 41-50.

Fanani, Asep Irfan. "Thematic Interpretation of Student Management in Educational Institutions". *Indonesian Journal of Islamic Education* I, no. 2 (2023): 73-80.

Fauzan, Imam Mustofa, dan Masruchin. "Metode Tafsir Mauḍu'ī (Tematik): Kajian Ayat Ekologi". *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Al-Hadits* XIII, no. 2 (2019): 195-228.

Ghufron, Muhammad, dan Ahmad Sanusi. "Ijtihad Progresif Maḥmūd Shaltūt tentang Hukum Pidana Islam dan Perbandingannya dengan Madzhab-madzhab Fiqih." *Al-Jinayah: Jurnal Hukum Pidana Islam*

VIII, no. 1 (2022): 214–242.

Gilbert, Felix. "*Intellectual History: Its Aims and Methods*." Daedalus 100, no. 1 (1971): 80–97.

Hakimi, Abdulmomen dan Ali Asghar Shoaei. "Epistemological Review and Critique of McGregor ' s Theory of Organizational Human Theory from the Perspective of the Holy Quran". *Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences* XXII, no. 2 (2022): 103-130.

Hayati, Safira Malia. "Relasi Kepemimpinan Dalam Tafsir Al-Azhar (Studi Analisis Munasabah Al-Qur'an)". *Jurnal An-Nur* XI, no. 2 (2022): 80-87.

Helmy, Muhammad Irfan. "Kesatuan Tema dalam Al-Qur'an (Telaah Historis-Metodologis Tafsir Maudhu'iy." *Ilmu Ushuluddin* XIX, no. 2 (2020): 169–184.

Hefni, Moh. "Rekonstruksi Maqashid al-Syariah : Sebuah Gagasan Hasan Hanafi tentang Revitalisasi Turats." *Jurnal al-Hikam* VI, no. 2 (2011): 161-183.

Hidayat, Wildan. "Tekstur Baru Tafsir Modern: Maḥmūd Shaltūt dan Nalar Tematis non Sektarian dalam Menafsirkan Al-Qur'an." *Hermeneutik: Jurnal Ilmu-ilmu Al-Quran dan Tafsir* XVI, no. 1 (2022): 126–150.

Hidayatulloh, Miftah Khilmi. "Konsep dan Metode Tafsir Tematik (Studi Komparasi antara Al-Kumi dan Mushthofa Muslim)," *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* III. no. 2 (2018): 130-142.

———., Hamdani Anwar, Ahmad Thib Raya, dan Kusmana. "Quranic Perspective on Multiculturalism." in *Taqaddumi: Journal of Quran and Hadith Studies* III. no. 1 (2023): 48-70.

Jamil, Khairil Husaini. "Exploring the Concept of "*Kalimāt*" in the Quran and Hadith: A Preliminary Survey of Relevant Issues and Literature". *Journal of Social Science and Humanities* VI, no. 6 (2023): 10-16.

Karimulloh, Novika Grasiaswaty, dan Riselligia Caninsti. "Tiga Tema Konsep Kebersyukuran dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Literatur Review". *Jurnal Online Studi Al-Qur an* XVII, no. 2 (2021): 251-263.

Koselleck, Reinhart. "Social History and Conceptual History." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 2 (1989): 308–

325.
Kusmana, Kusmana. “Pembaharuan Pemikiran Islam: Sebuah Konstruksi Intelektualisme Kesarjanaan Qur’an-Hadis.” *Al-Quds : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 1 (2022): 295-318.
Kuswaya, Adang. “Tafsir Al-Quran Sosio-Tematik: Tawaran Metode Penafsiran Al-Quran di Indonesia.” *ICIIES 2017: The Prospects and Challenges in the East and the West*, (2017): 381-390.
LaCapra, Dominick. “Rethinking Intellectual History and Reading Texts.” *History and Theory* XIX, no. 3 (1980): 245–276.
———. “Intellectual History and Its Ways,” *The American Historical Review* XCVII, no. 2 (1992): 425-439.
Lukman, Fadhli. “Integrasi-Interkoneksi dalam Studi Hadis Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.” *Jurnal Religia* 19, no. 2 (2016): 1-11.
Manshur, F.M. ‘Hasan Hanafi, new theology and cultural revolution: An analysis of cultural maksudfication’. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 77 no. 4 (2021): 1-9.
Mujiburrahman. “Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanaë in the New Order’s Islamic Discourses.” *Studia Islamika: Indonesian Journal for islamic Studies* 25, no. 2 (2018): 279–308.
Mukmin, Muhammad Fadli dan Amaruddin. “The Concept of Modernization in the Qur'an: A Review of the Interpretation of the Qur' an By Ahmad Musthafa Al-Maraghi”. *Jurnal Syahadah* XI, no. 2 (2023): 19-46.
Nasir, Najihah, Haziyah Hussin, Mohd Nazri Ahmad, dan Mu’ammar Zayn Qadafy. “Kajian tafsir tematik di Malaysia: Sorotan literatur tahun 2019 sehingga 2023”. *al-Irsyad: Journal of Islamic and Contemporary Issues* VIII, no. 2 (2023): h. 1132-1145.
Noorayi, Mohsen dan Mojtaba Aghajani. “The Quiddity of Tashābuh in the Qur'an from the Perspective of Shari'at Sanglaji: Review and Critique”. *Biannual Journal Quran and Religious Enlightenment* II, no. 2 (2022): 181-191.
Ramli, Yusri Mohamad. “Sorotan Sejarah Transformasi Pendidikan Mesir.” *Attarbawiy: Malaysian Online Journal of Education* VI. no.

2 (2022): 37-52.

Riham, Bahi. (2011). Islamic and Secular Feminisms: Two Discourses Mobilized for Gender Justice. *Contemporary Readings in Law and Social Justice* III, no. 2, 138-158.

Syarifah, Umaiyatus, Kholifah Holil, Ruri Siti Resmisari, Azizatur Rahmah dan Tias Pramesti Griana, "The Concept of Thayyib in A Review of the Quran and Science: Consumer Selection Over Quality Food", *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* VIII, no. 1 (2024): 171-182

Umam, Moch. Rizal, Tulus Musthofa, dan Dwi Wulan Sari. "Konsep Zalim dalam Al-Qu'ran Tinjauan Pemikiran Tan Malaka". *Jurnal Studi Al-Qur'an* XIX, no. 1 (2023): 79-96.

Vatikiotis, P.J., "Muḥammad ʿAbduh and the quest for a Muslim Humanism". *Arabica* IV, no. 1 (1957): h. 55-72.

Yusuf, Maulana. "Dunia Islam Abad 19: Penetrasi Kolonial Barat." *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan* XI. no. 1 (2011): 110-124.

Website

'Absu, 'Umar Al-. 'Al-'Ālim Al-Azharī Al-Duktūr Abd Al-Hayy Al-Husayn Al-Farmāwī." *Rabitah Addiba' Al-Sham*. Last modified 2017. Diakses Juni 11, 2024. http://www.odabasham.net/تراجم/٩٥٥٣٣-العالم-الأزهري-الدكتور-عبد-الحي-الحسين-الفرماوي.

Batawī, Abd Al-Ḥāmid Al-. "Al-Ta'rīf bi Al-Syaikh Al-'Alāmah Ahmad Al-Sayyid Al-Kumi Rahimahullah." *Multaqa Ahl Al-Tafsir*. Last modified 2015. Diakses November 10, 2022. https://mtafsir.net/threads/التعريف-بالشيخ-العلامة-أحمد-السيد-الكومى-رحمه-الله.٦٦٣١٧.

Shahrī, Khālid bin Muḥammad Al-. *Ilhād: Ta'rīfuh, wa Asykāluh, wa Nusyatuh*." Alukah. Last modified 2018. Diakses Desember 22, 2022. https://www.alukah.net/sharia/0/124635/الإلحاد-تعريفه-وأشكاله-ونشأته/.

Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. "*KBBI Daring*." Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan dan

Kebudayaan Republik Indonesia. https://kbbi.kemdikbud.go.id

———. "*Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi V*." Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016. kbbi.kemdikbud.go.id.

Bavaj, Riccardo. "Intellectual History." *Docupedia-Zeitgeschichte*. Last modified 2010. Diakses September 21, 2021. https://docupedia.de/zg/Intellectual_History.

Mukrimullāh, Ṭāriq Ṭāhā. "Al-ʻĀlim Al-Mufassir Al-Duktūr Muhammad Mahmūd Hijāzī." *Islam Syria*. Last modified 2020. Diakses Juni 9, 2024. https://islamsyria.com/ar/العالم-المفسر-الدكتور-محمد-محمود-حجازي/التراجم.

Mustafa Muslim Official Website. "*Al-Bayānāt Al-Shakhṣiyyah Al-Ustādh Al-Duktūr Mustafa Muslim*." Last modified 2023. Diakses Maret 26, 2023. https://mustafamuslim.net/cv/.

Perpustakaan IAIN Ponorogo. "Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya." Online Public Access Catalog. Diakses Januari 30, 2025. https://opac.iainponorogo.ac.id/index.php?p=show_detail&id=7486.

Perpustakaan Nasional RI. "Metode tafsir Mawdhu'iy : suatu pengantar." Online Public Access Catalog. Diakses Januari 30, 2025. https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=144323.

Qilalah, Nur Al-Din. "Hassan Hanafi: Ṣāḥib Mawsūʻah Al-Ḥaḍārah Al-Islāmiyyah." *Islam Online*. Diakses Juni 11, 2024. https://islamonline.net/المفكر-حسن-حنفي-صاحب-موسوعة-الحضارة-ال.

Ramadhani, Moch Rafly Try. "*Mengenal Muhammad Abid al-Jabiri, Mufasir Kontemporer Asal Maroko*." Tafsir Al-Quran ID. Last modified 2020. Diakses Maret 26, 2023. https://tafsiralquran.id/mengenal-muhammad-abid-al-jabiri-mufasir-kontemporer-asal-maroko.

Redaksi Marefa. "Abd Al-Hayy Al-Farmāwī." *El Marefa*. Last modified 2009. Diakses Juni 10, 2024. https://www.marefa.org/عبد_الحي_الفرماوي.

Redaksi Quranika. "Tema-tema Pokok Al-Qur'an: Tafsir Tematik Fazlur Rahman, Orientasi Kemanusiaan." *www.quranika.com*. Last modified 2018. Diakses Januari 19, 2023. https://quranika.com/tema-

tema-pokok-al-quran-tafsir-tematik-fazlur-rahman-orientasi-kemanusiaan/.

Shamela. “Ta‘rīf Mu’allif Al-Tafsīr Al-Wāḍiḥ.” Diakses Juni 9, 2024. https://shamela.ws/author/1330.

SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. “Disertasi.” Last modified 2021. Diakses September 14, 2021. http://www.lib.graduate.uinjkt.ac.id/daftikol2.jsp?id=921.

.

Alam kesadaran (*realm of consciousness*) yakni kesadaran yang menghadirkan tafsir yang kritis dan reflektif sebagai respon terhadap komentar negatif terhadap kesatuan tema Al-Qur'an dan ingin memberikan perubahan terhadap status quo tafsir Al-Qur'an atau realita sosial yang tidak ideal. Kata "*consciousness*" dipilih dibanding "awareness" karena "*awareness*" lebih bersifat permukaan dan tidak cukup menggambarkan kompleksitas dunia pemikiran dan refleksi seorang intelektual, sedangkan "*consciousness*" mencerminkan kedalaman, refleksi, dan kompleksitas pemikiran intelektual.

Al-Qur'an sebagai kitab yang integral artinya kitab yang memiliki tema-tema yang menyatu dalam arti utuh, harmoni, dan koheren, serta saling berkorelasi antar satu tema dengan tema lainnya (*munāsabah*).

Great Text atau "*great texts of the tradition*" adalah sumber primer yang dikaji untuk memahami secara mendalam pemikiran atau gagasan tokoh-tokoh pada sebuah kultur pemikiran. Pembacaan dan penafsiran teks ini harus memperhatikan relasi antara apa yang ada di dalam teks tersebut (*inside of the text*) dan apa yang ada diluarnya (*outside of the text*), sehingga bisa diketahui lebih jauh proses interaksi antara bahasa (*language*) dan dunia (*the world*).[1] *Great text* dalam konteks penelitian ini adalah sumber primer yang berisi gagasan tokoh tafsir *mawḍū'ī*.

Korpus adalah himpunan karangan dengan tema yang sama. Korpus dalam penelitian ini adalah salah satu konteks yang digunakan untuk menganalisis gagasan tafsir *mawḍū'ī*. Apakah ada kontinuitas gagasan antar

[1] Lacapra, "*Rethinking Intellectual …*, h. 246–247.

great text, diskontinuitas, dan sintesis dialektika. Kontinuitas antar teks menunjukkan adanya pengembangan gagasan yang linear. Diskontinuitas antar teks menunjukkan adanya perubahan atau bahkan keterputusan epistemologi (*epistemological break*) antar tahapan yang dilalui oleh penulis. Sintesis dialektika disimpulkan dari peningkatan gagasan yang dapat dilihat pada setiap tahapan penulisan teks.[2]

Metode tafsir *mawḍū'ī* adalah suatu cara, prosedur atau pendekatan yang jelas dan bersifat tematik untuk menjelaskan atau menyingkap kandungan Al-Qur'an. Frasa "bersifat tematik" dapat dimaknai dua model, yakni berangkat dari sebuah tema atau menggali sebuah tema. Lih. tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* dan tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān*.

Modernisasi atau pembaharuan mengandung arti pikiran aliran gerakan dan usaha untuk mengubah bahan-bahan adat istiadat institusi-institusi lama dan sebagainya agar semua itu dapat sesuai dengan pendapat dan keadaan-keadaan baru yang ditimbulkan ilmu pengetahuan modern. Modernisasi di barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran agama Katolik dan protestan dengan ilmu pengetahuan dan falsafah modern sehingga memunculkan sekularisme. Pembaharuan dalam Islam mempunyai tujuan yang sama namun perlu diingat bahwa dalam Islam ada ajaran yang mutlak tidak dapat dirubah dan ada ajaran yang tidak mutlak sehingga dapat berubah mengikuti situasi dan kondisi yang ada. Artinya pembaharuan dalam Islam hanya bisa dilakukan pada ajaran-ajaran yang tidak mutlak, sedangkan pada ajaran yang mutlak dan tidak bisa dirubah tidak dapat diadakan pembaharuan di dalamnya. Perkataan pembaharuan Islam atau modernisasi Islam tidak dapat dipakai kecuali menambahkan kata "dalam" ditengah-tengah kedua kata tersebut, sehingga menjadi pembaharuan dalam Islam atau modernisasi dalam Islam.[3]

FINAL

[2] Lacapra, "*Rethinking Intellectual …*, h. 268.

[3] Harun Nasution, Islam Ditinjau … Jilid 2, h. 91–92.

Objek formal adalah objek yang menyangkut sudut pandang, yaitu dari sudut pandang apa objek material kajian ilmu terkait dibahas.[4]

Objek material adalah fokus kajian dari ilmu pengetahuan (penelitian) tertentu.[5]

Penelitian deskriptif adalah penelitian yang dilakukan untuk memberikan gambaran yang lebih detail tentang suatu gejala.[6]

Penelitian eksploratif adalah penelitian yang dilakukan untuk menggali suatu gejala baru atau gejala yang selama ini belum pernah diketahui.[7]

Penelian empiris adalah penelitian terhadap fenomena, perilaku dan seni budaya termasuk implementasi ajaran normatif Islam.[8]

Penelitian kualitatif sering disebut juga sebagai metode baru, post-posititivistik, artistik dan *interpretive research*. Metode ini disebut metode baru karena popularitasnya belum lama, dinamakan metode post-positivistik karena berlandaskan filsafat post-positivisme,[9] dinamakan metode artistik karena proses penelitiannya lebih bersifat seni (tidak terpola), dan dinamakan metode *interpretive* karena data hasil penelitian lebih berkenaan dengan interpretasi terhadap data. Analisis data pada penelitian kualitatif bersifat induktif didasarkan pada data-data yang ditemukan. Metode ini digunakan untuk mendapatkan makna dari data-data yang mendalam, yakni data yang sebenarnya, pasti, dan merupakan suatu nilai di balik data yang tampak.[10]

---

[4] Fadhli Lukman, "Integrasi-Interkoneksi…: h. 2.

[5] Fadhli Lukman, "Integrasi-Interkoneksi…: h. 2.

[6] SPS UIN Syarif Hidayatullah, *Pedoman Penulisan …*, h. 10-11.

[7] SPS UIN Syarif Hidayatullah, *Pedoman Penulisan …*, h. 10-11.

[8] SPS UIN Syarif Hidayatullah, *Pedoman Penulisan …*, h. 10-11.

[9] Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif …*, h. 8.

[10] Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif* …, 7–9.

Sejarah ide menurut Lovejoy adalah sebuah bangunan yang sangat kompleks dengan kandungan beragam elemen yang disebut *unit-ideas* (ide-ide unit). Unit ideas ini memunculkan fakta bahwa sebagian besar sistem ide itu orisinil dan berbeda pola.[11]

Sejarah intelektual sebagaimana dinukil Kuntowijoyo dalam *European Intellectual History Since 1789* karya Rolland N. Stromberg adalah, "*the study of the role of ideas in historical events and process*". Kuntowijoyo juga melakukan simplifikasi dengan manyamakan makna sejarah intelektual, sejarah gagasan, dan sejarah pemikiran.[12]

Struktur/ konsep (*structure*/ *analogous concepts*) dan relasinya dengan teks. LaCapra memaksudkan struktur teks dengan istilah *modes of discourse* (model pemaparan gagasan). Peneliti sejarah intelektual perlu mengamati bagaimana model pemaparan — termasuk pemilihan bahasa — yang dilakukan penulis sehingga sebuah teks itu dapat memiliki fungsi atau membawa genre tertentu. Model pemaparan teks dapat berupa fakta atau fiksi, konsep atau metaphor, serius atau ironi, dan lain sebagainya. Tiap model pemaparan teks tentu memiliki pemaknaan yang berbeda. Perbedaan ini terjadi karena tiap model pemaparan (*mode of discourse*) memiliki alam (*realm*) yang berbeda. Alam fakta (*realm of fact*) berbeda dengan alam fiksi (*realm of fiction*), alam konsep (*realm of concept*) berbeda dengan alam metafor (*realm of metaphor*), dan seterusnya.[13]

Tafsir *mawḍū'ī li al-sūrah* yaitu menjadikan surah Al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh dengan satu tujuan, meskipun tema-temanya beragam. Semua tema tersebut berpusar di sekitar inti utama yang disebut dengan "*al-gharḍ*" (tujuan), baik yang bersifat umum maupun khusus.[14]

---

[11] Lovejoy, *The Great Chain of Being*…, h. 3.

[12] Kuntowijoyo, "Sejarah Pemikiran..., h. 215.

[13] Lacapra, "*Rethinking Intellectual …*, h. 269–270.

[14] Kūmī menyatakan:

Tafsir *mawḍū'ī li Al-Qur'ān* yaitu Pembahasan pada salah satu tema dari tema-tema Al-Qur'an dari perspektif Al-Qur'an secara komprehensif (dengan mengkompilasi ayat-ayat terkait tema tersebut). Menurut Aḥmad Al-Sayyid Al-Kūmī, hal ini dilakukan melalui 5 langkah: (1) mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema, (2). Mengurutkan ayat-ayat yang dikompilasi berdasarkan turunnya, (3) mengharmonisasikan pemahaman antar ayat, (4) menafsirkan ayat-ayat yang dikompilasi untuk mendapatkan hikmah diturunkannya ayat, maksud pensyariaatan, tujuan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan dalam ayat, dan semacamnya, (5) menyajikan tema dalam bentuk yang sempurna.[15]

.

أَوْلَاهُمَا: أَنْ يَجْعَلَ السُّورَةَ الْقُرْآنِيَّةَ وَحْدَةً مُتَكَامِلَةً هَدَفُهَا وَاحِدٌ وَإِنْ تَعَدَّدَتْ مَوْضُوعَاتُهَا، فَهِيَ تَدُورُ حَوْلَ مَرْكَزٍ رَكِيزٍ يُسَمَّى بِالْغَرَضِ سَوَاءٌ كَانَ عَامًّا أَوْ خَاصًّا.

Kūmī juga mencontohkan tema Al-Baqarah adalah "'Menentukan jalan yang lurus bagi orang yang ingin membawa dirinya pada jalan orang-orang yang bertakwa" (تَحْدِيْدُ الطَّرِيْقِ الْقَوِيْمِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَسْلُكَ نَفْسَهُ مَسْلَكَ الْمُتَّقِيْنَ) dan tema Surah Ali Imran adalah "Mengenal ajaran-ajaran ilahi yang benar dan meneguhkan bahwa Allah itu satu tidak memiliki sekutu" (تَحْدِيْدُ مَعَالِمِ الْأُلُوْهِيَّةِ الْحَقَّةِ وَإِثْبَاتُ أَنَّ اللهَ وَاحِدٌ لَا شَرِيْكَ لَهُ). Contoh tokoh yang mengaplikasikan metode ini adalah Muḥammad Abdullāh Darrāz. Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., h. 22.

[15] Kūmī dan Qāsim, *Al-Tafsīr Al-Mawḍū'ī* ..., h. 23-24.

INDEKS

A

Abdurrahman Al-Jabarti, 45

B

Bani Abasiyah, 48

C

Comte de Bonneval, 43
Corak budaya kemasyarakatan, 52

D

De Rochefort, 43

H

Hasan Al-Bashri, 52

I

Ibrahim Mutafarrika, 43, 113
Ignaz Goldzilher, 50, 57, 96, 212

K

Kerajaan Mughal, 44

M

Macarthy, 43
Madzāhib Al-Tafsīr Al-Islāmī, 50
Majalah Al-Manār, 223
Masa Kodifikasi, 48, 292
Masjid Aḥmadi, 69

N

Napoleon Bonaparte, 41, 44, 112, 212

R

Ramsay, 43

S

Sayyid Aḥmad Khan, 44, 54, 55
Sultan Maḥmūd II, 42
Syah Waliyyullah, 44
Syaikh Darwish, 69

T

Tafsīr Al-Jalālayn, 107, 223, 316
Tārīkh Al-Afghān, 70
Teks statis, 54, 57

PROFIL PENULIS

Dr. Miftah Khilmi Hidayatulloh, Lc., M.Hum. Beliau adalah putra dari pasangan Drs. Hadjam Dahlan, M.A., dan Wastiyah, S.Pd.I. yang lahir di Yogyakarta pada tanggal 30 November 1985. Saat ini, penulis mengabdikan diri sebagai seorang dosen di Universitas Ahmad Dahlan (UAD), Yogyakarta.

Pendidikan tinggi sarjana dimulai di Universitas Al-Azhar Mesir. Di universitas ini, beliau mendalami bidang Ushuluddin dengan konsentrasi pada Akidah dan Filsafat. Selama masa studi di Al-Azhar, beliau belajar untuk memahami dasar-dasar teologi Islam. Beliau berhasil menyelesaikan pendidikan S-1 pada tahun 2011. Pengalaman di Mesir memperkaya perspektif keilmuan yang kemudian peneliti bawa kembali ke Indonesia.

Setelah menyelesaikan studi S-1, penulis melanjutkan pendidikan di jenjang S-2 di Universitas Islam Negeri (UIN) Yogyakarta. Beliau mengambil bidang Studi Al-Qur'an dan Hadis, dengan konsentrasi khusus pada Tafsir. Pada tahun 2016, beliau berhasil meraih gelar Magister Humaniora (M.Hum.) setelah menyelesaikan tesis berjudul "*Konsep Keragaman Tafsir Ibn Taimiyah dan Aplikasinya pada Jihad Fi SabîlilLâh Konteks Keindonesian*," yang dibimbing oleh Prof. Dr. Muhammad Chirzin. Karya ini menunjukkan upaya peneliti dalam mengkaji pemikiran klasik Islam dan mengaplikasikannya dalam konteks modern, khususnya dalam konteks keindonesiaan.

Sebagai dosen, penulis terlibat aktif dalam berbagai kegiatan akademik, dan penelitian untuk mendukung proses pengajaran yang dilakukan terutama dalam bidang yang menjadi fokus keilmuan peneliti. Peneliti juga turut berkontribusi dalam berbagai kegiatan di non formal seperti sebagai Ketua PRM Banguntapan 1, Ketua Pengelola Pusat Tarjih UAD, dan menjadi Tim Editor Tafsir At-Tanwir Muhammadiyah. Kantor peneliti terletak di Kampus 4 UAD, Jl Ringroad Selatan, Tamanan, Banguntapan, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta.

Untuk keperluan akademik atau komunikasi lainnya, peneliti dapat dihubungi melalui email di miftah@ilha.uad.ac.id atau melalui nomor telepon +6285746303340. Dengan latar belakang pendidikan yang telah dipelajari, peneliti terus berusaha memberikan kontribusi positif bagi dunia pendidikan dan keilmuan Islam.